د. عبدالجبار الرفاعي

مقدمة في
علم الكلام الجديد



2021

مقدمة في
علم الكلام الجديد

الكتاب: مقدمة في علم الكلام الجديد
الكاتب: د. عبدالجبار الرفاعي

رقم الإيداع 6656/2021

طبعة ثانية منقحة ومزيدة، خاصة للسودان

الناشر
دار المصورات
للنشر والطباعة والتوزيع



الخرطوم غرب
شارع الشريف الهندي
المتفرع من شارع الحرية
ت:249912294714+
elrayah1995@gmail.com

المدير المسؤول: اسامة عوض الريح

التصميم والإخراج الفني:الفنان التشكيلي بكري خضر

فهرسة المكتبة الوطنية اثناء النشر-السودان
عبد الجبار الرفاعي,1936
ع ر.م
مقدمة في علم الكلام الجديد/عبد الجبار الرفاعي-الخرطوم:
دار المصورات للطباعة,2021
188 ص:24سم
ردمك **978-99988-53-43-0** ISBN
1. الفلسفةالاسلامية 2.علم الكلام. أ. العنوان

د. عبدالجبار الرفاعي

مقدمة في
علم الكلام الجديد

الفهرست

طبعة الخرطوم

الكاتبُ الجادّ هو الكاتبُ الذي يعيشُ الكتابةَ بوصفها تجربةَ وجودٍ. كلُّ تجربةِ وجود شديدةٌ. كلُّ تجربة وجود يعيشها الإنسانُ تعطّلُ كلَّ شيء سواها لحظةَ تتحقّق. تجربةُ الوجودِ صيرورةٌ، تجربةُ الوجودِ ليست ميكانيكية، تجربةُ الوجودِليست تبشيرية. تفرض تجربةُ الكتابةِ على الكاتب الذي يعيشها ألا يصغي إلّا إلى ندائها، ماخلا حضورها يغيبُ الكاتبُ عن كلِّ شيء ويغيبُ عنه كلُّ شيء. لحظةَ يبدأ الكاتبُ الكتابةَ تأخذه إليها، لا تدعه يفكّر إلّا في مداراتها، كلّما حاول الهربَ قبضت عليه من جديد أنى كان، لا تتركه مالم يمنحها كلَّ ما يمكنه. الكاتبُ الذي يعيشُ الكتابةَ بوصفها تجربةَ وجودٍ تمكث حياتُه الخاصة مؤجلةً على الدوام.

أعيشُ الكتابةَ بوصفها أُفقًا أتحقّقُ فيه بطور وجودي جديد. فشلت في أن أكونَ شخصيةً نمطية، أعرفُ أني لا أنفردُ بذلك، كلُّ مَنْ تكونُ الكتابةُ تجربةَ وجود في حياته لا يمكن أن يكونَ نمطيًا.

تتكرّرُ لدي تجاربُ الكتابة والتحرير، وعلى الدوام لا أصل للشعورِ باكتمال النص، ونقائه من الوهن والثغرات، وصفاء صوته، ونضج طاقة المعنى الذي يريد إبلاغَه للقارئ، لذلك كثيراً ما أعود إليه لتقويمه وترميمه وإثرائه. أتردّد في نشره، وأقلق لحظةَ أنشره، مثلما يقلقني إهمالُه ونسيانُه، ينتابي شعورٌ أحيانًا كأني خنتُ ذلك النصَّ المؤجل، أو خنتُ القرّاءَ الأصدقاءَ ممن يتطلعون أن يجدوا في كتابتي ما يبحثون عنه.

لا تكون الكتابةُ جادةً مالم تتكشف فيها شجاعتُنا في البوح والاعتراف للقرّاء بعجزنا البشري. لم أكن قادرًا على الاعتراف بالعجز قبل أربعين عامًا، لكني روّضت نفسي بمشقة حتى صار البوحُ يشعرني بالشفاء من الخوف بالاعتراف بضعفي. أبادر لمراجعة كتاباتي وأعمل على تمحيصها، وأستبعد ما أكتشفه من

هفوات وأخطاء، بحدود إدراكي لها. يرشدني أيضًا التقويمُ والنقدُ الذي يصلني مشافهةً أو عبر الكتابة، من قرّاء نابهين أذكياء، غير مأزومين نفسيًا وأخلاقيًا ولا شتّامين. أضيف ما أراه ضروريًا لترسيخ قناعة القرّاء بصواب ما اهتديتُ إليه، وأحاول تعزيزَ الأدلة، وتوضيحَ ما هو ملتبسٌ أو غامضٌ أو مبهمٌ من المفاهيم.

أكتبُ لنفسي قبلَ الكتابة للقراء، أخاطب نفسي قبلَ مخاطبة القراء، وأُعلِّم نفسي قبل أن أكون معلِّمًا للقراء. أحاول البحثَ عن إجابات لأسئلتي الوجودية، وأسعى لاكتشاف حلول لمشكلاتي، عسى أن ينكشفَ النورَ الذي يُضيء خارطةَ النجاة. يهمني أن أكتشف نفسي قبل أن أكتشف العالَم، وأغيّر نفسي قبل أن أغيّر العالَم.

غرضُ كتاباتي سكينةُ الروح، وطمأنينةُ القلب، وإيقاظُ العقل. البُعد البياني والجمالي لم يكن غرضَ كتاباتي المباشر، هذه لغتي التي لا أعرفُ أن أكتبَ بغيرها اليوم، وهي لغةٌ بذلت جهودًا مضنية حتى أمتلكتها. سعيدٌ بامتلاكي هذه اللغة بعد مطالعات متواصلة، كانت ومازالت تأكلُ كلَّ وقت فراغي خارج العمل، شرعتُ فيها منذ الصف الخامس الابتدائي، وسجنت نفسي فيها طوعيًا حتى اليوم، مضافًا إلى تمارين كتابة متواصلة بدأتُ بها قبل نحو نصف قرن، ولم تكتمل لغتي ولم أصل إلى ما أنشده إلّا قبل ثلاثين عامًا.

لم يكن كتاب: «مقدمة في علم الكلام الجديد» يحظى بهذه العناية لولا الإدمان على القراءة والكتابة، ولم يكن مؤلفُه يتوقع مثلَ هذه الثقة بكتابه بعد نشره مباشرة، حين بادر قرّاء متخصصون ومهتمون بعلم الكلام للاحتفاء بالكتاب مشكورين. أستاذٌ في جامعة جزائرية لحظةَ قرائته الكتابَ قرّر تبنيه لتلامذته في الدكتوراه، ورئيسُ لجنةٍ علمية في جامعةٍ عراقية أصدر قرارًا بتبنيه لتلامذة جامعته في الدراسات العليا، وهكذا بادرت أستاذاتٌ وأساتذةٌ كرام، في أكثر من جامعة في البلاد العربية لتبني الكتاب. وقرّرت بعضُ أقسام الدراسات الإسلامية والفلسفية اعتماد الكتابَ في مقرّر «علم الكلام الجديد» ابتداءً من العام الدراسي الجديد.

وبعد شراء أحد خريجي الأزهر الأندونيسيين للكتاب من معرض القاهرة الأخير وقراءته، راسل المؤلفَ فورًا يطلبُ الإذنَ بترجمته للأندونيسية، لأنه رأى ضرورةَ حضوره في أقسام الدراسات الإسلامية والفلسفية في الجامعات الأندونيسية، وتقديمه للقرّاء في هذه اللغة التي يتحدّثها أكبرُ مجتمعٍ مسلم، وباشر بالفعل ترجمتَه. وهكذا يوشكُ أستاذٌ في جامعة أصفهان على الفراغ من ترجمته للفارسية، ويعتزم أستاذٌ بترجمته للتركية.

كلُّ ذلك دعا المؤلفَ لإعادة النظر في الكتاب، وكعادته بنقدِ كتاباته قبل أن ينقدها غيرُه، وعملِه الدؤوب على اكتشاف ما فيها من وهن وأخطاء وقصور في التعبير أو التفكير، أعاد العملَ على هذا الكتاب مجدّدًا، وأمضى مدةَ شهر تقريبًا يعيد تحريرَه وتدقيقَه وتهذيبَه، محاولًا أن يشرح مفاهيمَ محورية اختزل الكلامَ فيها في الطبعة الأولى مثل مفهوم الوحي، وعزّز أسسَ أركان علم الكلام الجديد، إذ اكتملت هذه الأركانُ في سبعة بعد أن كانت ناقصة، وشرحَ مواردَ أخرى كان مقتصِدًا في التعبير عنها، أعاد صياغتَها بوضوحٍ بكلمات أصرح وأوضح، وعالج الوهنَ والخللَ في بعض الجمل والفقرات، وأصلح أخطاءَ إملائية ونحوية ومطبعية غفل عنها فيما مضى.

ازداد حجمُ الكتاب في هذه الطبعة أكثر من خمسين صفحة. لا شكّ في أن هذه النسخةَ أجودُ وأغنى وأدق وأوسع وأوضح، إلا أن المؤلفَ لا يعدُ القرّاءَ بأن هذه الطبعةَ نهائية، فلو راجع الكتابَ بعد سنة أو أكثر من صدوره لكرّر ما فعله في الطبعة الأولى. وهذه عادةٌ منهِكةٌ يعترف أنه لا يستطيعُ الخلاصَ منها. طالما أزعج المؤلفُ أصدقاءَ ناشرين، فبعد أن يُرسل لهم كتابًا جاهزًا للإخراج والطباعة، يعودُ بعد أيامٍ لإرسال إضافات أو استبعاد كلمات أو جمل أو فقرات، ويواصل هذه العمليةَ إلى أن يصدرَ الكتاب، وأحيانًا يضطرّ الناشرُ لتأخير الكتاب في المطبعة وقتًا اضافيًا.

يعترف المؤلفُ بأن كلَّ نصٍ يكتبُه لا يراه نهائيًا، يكتبُه كمسوّدة، وبعد تحريرٍ

وتنقيحٍ ومراجعاتٍ متعدّدة يبعثه لدار النشر، وعند نشره تتحوّل هذه الطبعةُ إلى مسوّدة لطبعةٍ لاحقة، وهكذا تلبث كتاباتُه مسوّداتٍ غير مكتملة،كلُّ طبعة جديدة مسوّدةٌ لطبعة لاحقة، وكأنه يحلم بالكمال الذي يعرفُ أنه لن يدركَه في كلِّ ما يكتبُه.

كلُّ كتابٍ نكتبُه يكتبُ تاريخَه الخاص بعد نشره، يبدأ تاريخُه منذ قراءة القارئ الأول له، يمتلك القرّاءُ مصائر الكتب بعد قراءتها. للكتب الجادّة حياةٌ يتحكمُ في مآلاتها القرّاءُ والنقّادُ، وتحدّد أعمارَها ومصائرَها مواقفُهم وانطباعاتُهم، ونوعُ تلقيهم لمضمونها، وكيفيةُ قراءتهم لنصوصها. ربما تدخلُ بعضُ الكتب كهوفَ النسيان بعد صدورها مباشرةً على الرغم من أهميتها، ثم يأتي مَنْ يُخرِجها من الظلام ويسلّط الضوءَ عليها بعدَ مدة، وربما يتلقى القراءُ كتبًا أخرى لحظةَ صدورها بثقةٍ واهتمام.

عبدالجبار الرفاعي

بغداد 22.9.2021

مدخل

كلُّ بداية للتجديد في عالَم الإسلام تتجاهلُ الدينَ تخطئ الطريق. الدينُ مكونٌ أنطولوجي للكينونة الوجودية للكائن البشري، وبنيةٌ لاشعوريّةٌ عميقة غاطسة في شخصية الفرد والمجتمع. الدينُ حياةٌ في أُفُق المعنى، الدينُ نظامٌ لإنتاج معنىً روحي وأخلاقي وجمالي لوجود الإنسان في العالَم، تفرضه حاجةُ الكائن البشري الأبديةُ للمعنى في حياته الفردية والمجتمعية.

فهمُ الدين وكيفيةُ قراءة نصوصه يرسم الرؤيةَ للعالَم، وفي ضوء ذلك يتحقّق نمطُ وجود الإنسان، ويتشكّل نظامُ إنتاجه المعنى لحياته، ويتكوّن فهمُه لذاته وتقديرُه لها، وتتحدّد مكانتُه في الواقع الذي يعيش فيه، وتبتني صلاتُه بما حوله، وطريقةُ إدارة شؤون حياته في المجتمع الذي يعيش فيه، وموقفُه من الآخر، وأسلوبُ تعاطيه مع المختلِف في المعتقَد والرأي والموقف، وقدرتُه على إدارة اختلافاته وتسوية مشكلاته بوسائل سلمية، خارج أدوات العنف الرمزي واللغوي والجسدي.

فهمُ الدين وكيفيةُ قراءة نصوصه من أهمِّ العوامل الفاعلة في تحولات السياسة والاقتصاد والثقافة والعلاقات في حياة المجتمعات. الدينُ هو الحبل السري الذي يتغذى منه تكوينُ الفرد، وتقاليدُ المجتمع وأعرافُه وقيمُه وهويتُه، لكن لم يهتم أكثرُ من يكتبون عن الدين في بلادنا بالأثرِ المهم لاختلافِ طرق فهم الدين وكيفيةِ قراءة نصوصه في تكوين الفرد والمجتمع، ولم يُسلِّط الضوءُ على دورِه في رفد اللاشعور الجمعي وترسيخه، وأثرِه في تشكيل شخصية الفرد في طفولته، وتوجيهِ سلوكه وبناء مواقفه في مختلف مراحل حياته.

سحرُ الدين وتغلغلُه في أعماق النفس البشرية مدهش، لم أجد عاملًا شديدَ الفاعلية والحضور وذا سطوةٍ وتأثيرٍ لافت في حياة الناس أكثرَ من الدين في مجتمعنا، كان الدينُ ومازال أحدَ أعمق منابع ترسيخ البنى اللاشعوريّة المكونة لرؤية

الفرد والمجتمع للعالَم.

الدينُ يمكن أن يكون عاملًا أساسيًا في البناء، كما يمكن أن يكون عاملًا أساسيًا في الهدم، ويعود الاختلافُ في ذلك إلى الاختلاف في طريقةِ فهم الناس للدين، ونمطِ قراءتهم لنصوصه، وكيفيةِ تمثلهم له في حياتهم. مَنْ يريد أن يُعلِّم الناسَ الحياةَ يمكنه استثمارُ الدين، كما يمكن استغلالُ الدين ممن يريد أن يُعلِّم الناسَ الموت، وهو ما تفعله الجماعاتُ المتشدّدة العنيفة في كلِّ الأديان. مَنْ يريد أن يُعلِّم الناسَ السلامَ يجد الدينَ منجمًا يمكنه استثمارُه فيه، كذلك يمكن استغلالُ الدين في الحروب، مثلما حدث في الماضي ويحدث في الحاضر. مَنْ يريد أن يُعلِّم الناسَ التراحمَ يجد الدينَ منهلًا غزيرًا يمكن استثمارُه في التراحم، كذلك يمكن استغلالُ الدين في التخاصم مثلما نراه ماثلًا في علاقات بعض المختلفين في المعتقَد في مجتمع واحد. مَنْ يريد أن يُعلِّم الناسَ المحبةَ يجد الدينَ منبعًا لا ينضب يمكن استثمارُه في تكريسها، كذلك يمكن استغلالُ الدين في إشاعة الكراهية، وهي من أسوأ أشكال توظيفه في الحياة. مَنْ يريد أن يدلّ الناسَ على الطريق إلى الجنة لا يجده إلا في الدين، ومَنْ يريد أن يسوق الناسَ إلى النار يمكنه أن يزجّهم في جحيمها عبر الدين. مَنْ يريد أن يهدي للناس طمأنينةَ القلب وسكينةَ الروح لا يجد رافدًا يلهمهما أغزر من الدين، وذلك ما نراه ماثلًا في حياة أصحاب التجارب الروحية، الذين ينظرون للدين بوصفه مُلهمًا للحق والعدل والخير والمحبة والتراحم والأمل والسلام، يقرأون نصوصَه ببصيرة مضيئة، فيكتشفون ما يرمي إليه الدين من بناء مجتمع يمكن أن تسوده الأُلفة والأمن الروحي والنفسي والأخلاقي، الذي يتحقّق به الأمنُ الفردي والعائلي والمجتمعي، وتترسّخ فيه قيمُ العيش المشترك. أصحابُ التجارب الروحية يتذوقون نكهةَ الدين وأخلاقياتِه السامية فتنعكس على مواقفهم وسلوكهم، يضيئون مصابيحَه ببصيرتهم، فينكشف لهم الدينُ كأنه مرآةٌ يرتسم فيها كلُّ ما هو رؤيوي من تجليات الرحمة الإلهية وألوانها البهيجة. في نمط تَديّنهم يتعلم الإنسانُ كيف يفرح بلقاء الله، وكيف تسقي قلبَه الطمأنينةُ، وروحَه السكينةُ، وينشرح داخلُه بسلام باطني.

في مقابل ذلك يمكن أن يكون التَديّنُ عنيفًا، حين لا يُفهم الدين إلا بوصفه رسالةً للموت، ولا تُقرأ نصوصُه إلا قراءةً مغلقة عنيفة، ويتمثّله الأفرادُ والجماعاتُ على أنه إعلانٌ لحرب لا تنقضي على كلِّ مختِلف في المعتقد.

للدين في مجتمعنا سلطةٌ على الأرواح لا يضاهيها نفوذُ أيّةِ سلطةٍ أخرى، لذلك يمكن أن تكون كيفيةُ فهم الدين وطريقةُ قراءة نصوصه فاعلةً في إحداثِ تحول أساسي إيجابي أو سلبي في اقتصاد المجتمع وتنمية كافة مجالات حياته. الدينُ يمكن أن يكونَ حافزًا خلّاقًا للعمل والإنتاج والتنمية الاقتصادية، وذلك ما كشف عنه ماكس فيبر، حين فسّر كيفيةَ تأثير البروتستانتية والقراءة الكالڤينية للكتاب المقدس[1] في بناء فهمٍ يكتسي فيه العملُ والإنتاجُ معنى دينيًا، وكيف بعثت الكالڤينية تَديّنا ينشغل فيه المسيحي بحياته الدنيا، لينال الخلاصَ ورضا الله في الآخرة. صنعت هذه القراءةُ الكالڤينية نمطَ تَديّن تبدأ النجاةُ فيه دنيوية، والمعنى الديني للخلاص ينتقل إلى العمل الذي يتركز على تسخيرِ الطبيعة، واستثمارِ مواردها لإنتاج ما يتطلبه معاشُ الناس. أعلى كالڤن من قيمة العمل الروحية فجعله طقسًا دينيًا، لذلك كانت الأخلاقُ البروتستانتية طاقةً ألهمت العمالَ الإخلاصَ والمثابرة. في ضوء هذه الرؤية أصبحت المصانعُ وورشُ العمل بمثابة كنيسة، وصار العملُ طقسًا يحقّق الخلاصَ بمعناه الديني.

في سياق تفسير ماكس فيبر أضحت الرؤيةُ البروتستانتية الكالڤينية للدين وإعادةُ قراءة الكتاب المقدّس في ضوئها الدافعَ الأهمَّ لتكوين الرأسمالية. ففي كتابه: «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» يرى ماكس فيبر أن الرأسمالية، بوصفها نظامًا مجتمعيًا، وُلدت في سياق الرؤية الدينية الكالڤينية للبروتستانتية، وليس نتيجةَ تطور اقتصادي تاريخي.

أخلاقُ العمل الكالڤينية التي تحثُّ على الانضباط والإخلاص والعمل الشاقّ

---

1 جون كالڤين 1564 – 1509 ،""John Calvin، مصلح لاهوتي فرنسي تنسب إليه الكالڤينيّة، هاجر إلى مدينة بازل في سويسرا، بعد تعرض البروتستانت إلى عداء عنيف في فرنسا. اشتهر عنه (مبدأ "النداء"، أي أن لكلِّ إنسان نداء في هذه الدنيا إذا لبّاه سيقوده إلى تحقيق هدفه في بلوغ مكانة ترضي الرب في الآخرة).

كانت سببًا أساسيًا في ظهورِ العقلية الرأسمالية في أوروبا، وولادةِ الثورة الصناعية. تشدّد الكالڤينية على قيم: الثقة، والادخار، والتواضع، والصدق، والمثابرة، والتسامح، وترى النجاحَ على الصعيد المادي دلالةَ نعمة إلهية واختيار سابق للخلاص[2]. على وفق القراءة الكالڤينية للبروتستانتية، لا يتحقّق خلاصُ الإنسان من خطيئته إلا بالتقوى، والتقوى ورضا الربّ لا يتحقّقان إلا بالعمل والإنتاج واستثمار الأرض، وليس بالقدّاس في الكنيسة[3].

رؤيةُ الدين للعالَم وكيفيةُ قراءة نصوصه فرضها في الإسلامِ علمُ الكلام التقليدي، وصنعتها الأنساقُ الراسخةُ لمقولات الأشعري الاعتقادية، ومختلفُ معتقدات متكلمي الفرق. كان لهذه الرؤية الكلامية تأثيرٌ بالغٌ في تعطيلِ الاجتهاد والتجديد في الدين، والانحطاطِ الذي حدث في مجتمعات إسلامية. جاءت الدعوةُ للانتقال من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الجديد استجابةً لما فرضته الأسئلةُ الحائرة للإنسان، وقلقُه الوجودي، وشحةُ المعنى في حياته، وشعورُه بعدم الأمان، في عالَمٍ يتسارع فيه ويشتدّ إيقاعُ تراكم المعرفة واتساعُ آفاقها، ولا يتوقف العلمُ والتكنولوجيا عند نهايات مسدودة، فكما أن الأسئلةَ لا تنتهي كذلك الأجوبةُ لا تنتهي، والمعرفةُ والعلوم والاكتشافات والاختراعات لا تنتهي، إذ تتوالد على الدوام في سياق الأجوبة أسئلةٌ جديدة، وفي سياق هذه الأسئلة تتوالد أجوبةٌ جديدة، وهكذا.

أولُ كتاب نُشِر يحمل عنوان: «علم الكلام الجديد» كان لشبلي النعماني، صدر في الهند سنة 1903. أوضحتُ، في سياق بيان مفهومي للكلام الجديد في الفصل الثاني من هذا الكتاب، إن كتابَ شبلي النعماني لا يحملُ من الكلام الجديد إلا اسمَه.

2– تحدث ماكس فيبر عن ذلك في كتابه الشهير: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة، محمد علي مقلد، مراجعة، جورج أبي صالح، 1990، مركز الإنماء القومي، بيروت.

3– للتفصيل راجع: شرح نظرية ماكس فيبر وكيفية تأثير البروتستانتية الكالڤينيّة في نشوء الرأسمالية، في مقدمة محمدحسين الرفاعي لكتاب حسن الضيقة: موضوعات في السوسيولوجيا الألمانية. نموذج ماكس فيبر، 2019، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ودار التنوير ببيروت.

لم يصل البحثُ حول مشروعية فتح باب الاجتهاد في علم الكلام إلى غايته، لرسوخِ التراث وتصلّبِه وتجذّرِه في البنى اللاشعوريّة، وممانعتِه وإجهاضِه لأية محاولةٍ لعبوره، وانحيازِ أكثر الباحثين والدارسين لمقولات المتكلمين القدماء، وتلقيها كما هي بلا مراجعة وتدبر وفحص وغربلة وتمحيص. أكثرُهم يرتاب من الحديث عن الاجتهاد في علم الكلام، لظنه بأنه محاولةٌ للخروج من الدين، فيلتمس مختلفَ الذرائع لرفضه، ويشدّد على الانصياع للمسلمات والمقولات الكلامية الموروثة، ينظر إليها بوصفها مسلماتٍ لا تقبل النقاش، ولا يتعامل معها على أنها اجتهاداتٌ بشرية قالها أئمةُ الفرق والمجتهدون الأوائل في علم الكلام، وكلُّ اجتهاد يفترض أنه قابلٌ للصواب والخطأ.

انشغلتُ سنوات طويلة في علم الكلام الجديد، وقرأتُ وسمعت البلبلةَ والغموضَ والتشويشَ والالتباسَ في تعريفه، وتحديد مفهومه وموضوعه وأركانه ومرتكزاته، فأدركتُ الحاجةَ الماسة لتأليف مقدمة تحدّد الإطارَ العام لهذا العلم، وتضع المعيارَ الذي يمكن اعتمادُه في تصنيف هوية المتكلم والكلام الجديد، وتوفر للباحثين والدارسين في علم الكلام وفلسفة الدين خارطةَ طريقٍ ترسم المعالمَ الأساسية للكلام الجديد.

ينطلق هذا الكتابُ من رؤيةٍ تبتني على أنه مادام هناك إنسانٌ فهناك أسئلةٌ ميتافيزيقية كبرى، وهذا النوعُ من الأسئلة لا جوابَ نهائي له، وهو ما يقوله لنا تعدّدُ وتنوّعُ إجابات الفلاسفة واللاهوتيين والمتكلمين المتواصلة لهذه الأسئلة، وتجدّدُها في مختلف مراحل تطور الوعي البشري، وفي منعطفات الفكر الفلسفي واللاهوتي والكلامي.

تطمح الأسئلةُ والآراءُ الواردة في صفحات هذا الكتاب أن تثري النقاشَ في علم الكلام الجديد، عبر محاورةِ مقولات اعتقاد يعتقد من يعتنقها أنها نهائية، وزحزحةِ آراء جزمية، وإعادةِ النظر في قناعات جاهزة، ومسائلةِ مواقف متصلبة، ترتكز على التعاطي مع اجتهادات الأوائل في علم الكلام كمقولات اعتقاد أبدية،

تراها صالحةً في كلِّ زمان ومكان، وترفض إعادةَ النظر فيها مهما تغيّر نمطُ عيش الإنسان، ومهما اتسعت آفاقُ معارفه، ومهما تطورت علومُه، ومهما تقدّمت التقنياتُ المستخدَمة في حياته.

يبدأ علمُ الكلام الجديد بإعادة تعريف الوحي بنحو لا يكرّر تعريفَه في علم الكلام القديم كما هو. اقترحتُ في هذا الكتاب معيارًا يمكن على أساسه أن نصنِّف مفكرًا بأنه «متكلم جديد»، ويتمثل هذا المعيارُ في كيفية تعريف المتكلم للوحي، فإن كان التعريفُ خارجَ سياق مفهوم الوحي في علم الكلام القديم، يمكن تصنيفُ قوله كلامًا جديدًا، لأن طريقةَ فهم الوحي هي المفهوم المحوري الذي تتفرّعُ عنه مختلفُ المسائلِ الكلامية، ومن أبرزها مسألةُ «الكلام الإلهي» وغيرُها من مقولات كانت موضوعًا أساسيًا لعلم الكلام القديم. إن كيفيةَ تعريف الوحي والنبوة والقرآن يتفرع عنها ويعود إليها كلُّ شيء في الدين، لا يبدأ تجديدُ فهم الدين إلا بإعادة تعريف هذه المفاهيم المحورية الثلاثة، في سياق متطلبات الإنسان اليوم للمعنى الديني، واحتياجه لما يثري حياتَه الروحية والأخلاقية والجمالية. في حدود تعريف الوحي يتحدّد مفهومُ النبوة، ويتحدّد حضورُ الإلهي في القرآن في حدود فهم النبوة. "الوحي والقرآن النّبوة هي أصل كلّ شيء، وبقيت العمود الفقريّ للحضارة الإسلاميّة على طول الزّمن التّاريخيّ»[4]، كما يقول هِشام جعَيْط.

إن كلَّ من يقدّم تفسيرًا جديدًا للوحي، بشرط أن يكون مؤمنًا بمصدره الميتافيزيقي الغيبي، يمكن أن يُصنَّف تفسيرُه على أنه علم كلام جديد. أما من يقدّم تفسيرًا جديدًا للوحي، لكنه لا يؤمن بالله، أو يؤمن بالله لكنه لا يؤمن بمصدر إلهي للوحي والنبوة والقرآن، فهو ليس متكلمًا جديدًا، يمكن أن يكون فيلسوفَ دينٍ لأن المتكلمَ غيرُ فيلسوف الدين، فيلسوفُ الدين يُفكِّر خارجَ إطار الدين، أما المتكلمُ فيُفكِّر في إطار الإسلام، كاللاهوتي في كلِّ دين وحياني الذي يُفكِّر في إطار ذلك الدين، وإن كان يستعير مناهجَ

4- جعَيْط، هِشام، في السّيرة النّبويّة 1-، الوحي والقرآن والنّبوّة، دار الطّليعة، بيروت، 2008، ص 9.

بحثه مما أنجزته العلومُ والمعارفُ البشرية.

المتكلمُ كاللاهوتي في كلِّ الأديان الوحيانية يؤمنُ بالمصدر الإلهي للوحي، مهما كان فهمُه للوحي، ومهما كان رأيُه في حقيقته، ومهما كان رسمُه لحدوده، ومهما كانت طريقةُ بيانه في التعبير عنه. كما يؤمن المتكلمُ بمصدرٍ إلهي للقرآن الكريم. وفي ضوء ذلك لا يصحّ لمن يُنكِر الوحيَ والنبوةَ أن يسمى متكلمًا.

لا يقطع علمُ الكلام الجديد كليًا مع التراث، بل يحاولُ أن يستوعبَ ما هو حيّ في عقلانيته، ويستخلص ما أشرق به العرفانُ من رؤى واستبصارات تفتقر إليها حقولُ التراث الأخرى. العرفانُ كنزُ الأديان، وعصارةُ معناها الروحي والأخلاقي والجمالي، لذلك يحرصُ الكلامُ الجديد على توظيف رؤية العرفاء لنمط الصلة بالله، المؤسسة على المحبّة المتبادَلة بين الله وعباده، ويستأنفُ مقولاتِهم في النجاة والخلاص، ليكسر احتكارَ الرحمة الإلهية، والادعاء باختصاص النجاة والخلاص بديانة أو فرقة أو طائفة دون سواها.

يتحكمُ اكتشاف المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي في فهمنا للدين ورسالته في الحياة. هو المبتغى لاعادة بناء علم الكلام، وهو البوصلةُ في تفسير القرآن الكريم وكلِّ النصوص الدينية، وهو منطلقُ تعريف الدين، وإدراك حاجة الإنسان إليه، وهو معيارُ ما نقبله من الموروث. ففي تعريفنا للدين نحيلُ إلى ذلك المعنى، إذ نرى الدينَ: «حياة في أُفق المعنى»، مثلما نحُيل إلى «المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي» في تحديد وظيفة الدين، وما ينتظره الإنسانُ منه، ونضعُ الكشفَ عن هذا المعنى غاية كلِّ عملية تجديد للدين، كما نضعه معيارًا لاختبار قيمة وراهنية أي فهمٍ للدين وتفسيرٍ لنصوصه يواكب الحياة. المعنى الذي يمنحه الدين لحياة الإنسان هو الحبل السرّي الذي تنتظم فيه وتنشده أفكار هذا الكتاب وكتاباتي الأخرى.

تناول الفصلُ الأول في هذا الكتاب بإيجاز: نشأةَ علم الكلام وتسميتَه،

وتطورَه، وحضورَ الرؤية الكلامية وتغلغلَها في علوم الدين، ومناهضتَه، وأعمقَ ثغرات ومظاهر عجزه، وإحياءَ علم الكلام، والدعوةَ لتجديده في هذا العصر.

ورسمَ الفصلُ الثاني خارطةً لعلم الكلامِ الجديد بوصفه الفهمَ الجديدَ للوحي، وخلص البحثُ في هذا الفصل إلى أن أيةَ بدايةٍ لتجديد التفكير الديني في الإسلام لا تبدأ بعلمِ الكلام ومسلّماتِه ومقدِّماتِه المنطقية والفلسفية فإنها تقفز إلى النتائج من دون المرور بالمقدِّمات، لأن علم الكلام يمثل نظرية المعرفة في الإسلام، وهو الذي ينتج منطق التفكير الديني، ومنطق كل عملية تفكير هو الذي يُحدّد طريقةَ التفكير ونوع مقدّماته ونتائجه.

وحاولَ الفصلُ الثالث أن يكشفَ عن بوادر الدعوة لتجديد علم الكلام، وولادة الفهم الجديد للوحي لدى مفكِّري الإسلام في الهند، فواكبَ الإرهاصاتِ الأولى لعلم الكلام الجديد في الإشاراتِ الخاطفة لوليّ الله الدهلوي، وخروجِ آراء أحمد خان على التراث الكلامي، وروحِ محمد إقبال الحرة، وفكرِ فضل الرحمن الذي لم يبتعد كثيراً عن الروح الحرّة لمحمد إقبال، وإن كان لم يقلّده أو يحاكي تفكيرَه، أو يمسي صدًى لها، بل تكرّست واغتنت آراءُ إقبال من خلال فكر فضل الرحمن.

وتحدَّثَ الفصلُ الأخير عن إيقاظ المعنى الروحي والأخلاقي للدين في علمِ الكلام الجديد، فعرَّفَ الدينَ والمقدّس، وأوضحَ ما ترمي إليه المهمةُ الأساسيةُ للدين، المتمثلةُ في الجواب عن معنى وجود الإنسان في العالَم. وكشفَ هذا الفصلُ عن أن التجديدَ ينبثقُ من الاستيعاب النقدي للتراث، وأشارَ إلى أن علمَ الكلام الجديد لاهوتٌ عابرٌ للهويات الاعتقادية الفرعية للفرق الكلامية. وجاء هذا الفصلُ ثمرةً لحوار أجراه الدكتور عباس پويا وتلميذه الدكتور محمود أبو شعير مع المؤلف، في إطار برنامج التعريف بـ "علم الكلام الجديد"، الذي ينهضُ به: "قسم الدراسات الإسلامية بجامعة إرلنغن نورنبيرغ في ألمانيا".

نتطلعُ أن نتعرّفَ في عمل قادم على آراء المتكلمين الجدد في إيران والعالَم

العربي. بدأت الدعوةُ لتجديد علم الكلام في إيران منذ أكثر من نصف قرن، وسرعانُ ما تبلورت بوضوح في آثار مجموعة من المفكرين، ممَنْ بلغ الكلامُ الجديد بجهودهم مرحلةً متقدمة، وكانوا الأكثر خبرة بتوظيف رؤى العرفاء واستبصاراتهم في بنائه، والأسبقَ في الانتباه إلى ولادة الكلام الجديد في آثار مفكري الإسلام في الهند وباكستان.

وفي العقود الثلاثة الأخيرة تنامى واتسع الحديثُ عن علم الكلام الجديد في العالم العربي، وتميّزت آثارُ المتكلمين الجدد بمهارتها في توظيف الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة، وإن ظلت تفتقرُ لرؤى العرفاء واستبصاراتِهم الحاذقة لبناء الكلام الجديد.

لم نقرأ في المكتبة العربية ترجماتٍ حديثة لكتابات تتناول علمَ الكلام الجديد تنقل ما هو مكتوبٌ بلغات الملايو والأندونيسية والتركية والأردية وغيرها من اللغات المتداولة لدى المسلمين، على الرغم من العدد الكبير للناطقين فيها. نأملُ أن تبادرَ مراكزُ الأبحاث والجامعات في بلادنا والبلدان الناطقة بهذه اللغات بنقل ما كُتِبَ فيها عن الكلام الجديد للعربية. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أُنيب.

عبدالجبار الرفاعي

بغداد 1.1.2021

الفصل الأول

علم الكلام
ملخص لنشأته وتطوره وعجزه وانسداده

-1-

نشأة علم الكلام

تشكلت نواةُ علم الكلام الأولى في مناخاتٍ استفهاميةٍ اكتنفها جدل، وتأمل، في مداليل آياتٍ قرآنيةٍ متشابهةٍ، تتناول مسائل حيوية كالإمامة، وحقيقة الإيمان، ومعنى القضاء والقدر. ثم انفتحت، في إيقاعٍ متوتّرٍ، على تساؤلاتٍ تتصل بإثبات وجود الله، وتفسير معاني التوحيد، والصفات الإلهية.

يتفق الدارسون على أن علم الكلام نشأ في فترة مبكرة في العقل الاسلامي[5]، وكانت مجموعة من العوامل المحلية في الحياة الإسلامية من البواعث الأساسية لانبثاق هذا العلم، وقد تصدّرت مسألة الخلاف حول «الإمامة» تلك البواعث، فور التحاق النبي الكريم (ص) بالرفيق الأعلى، وما فتئت قضية الإمامة تستأثر باهتمام العقل الإسلامي وقتئذٍ، حتى أضحت من أهم مسائل التفكير العقائدي في حياة المسلمين.

5- للتعرف على ظروف نشأة علم الكلام وتطوره، راجع: جوزيف فان إس، مقالة تحت عنوان: نشأة علم الكلام عند المسلمين، نشرها عام 1975، وترجمها عباس سليمان، وهي مطبوعة كملحق في كتاب: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، تأليف: محمد علي أبو ريان وعباس سليمان، دار المعرفة الجامعية- القاهرة، ص232. يعتقد فان إس أن أول المصنفات في علم الكلام ظهرت حوالي سنة 70 للهجرة، إذ ألف الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى 100 هـ) رسالة في الرد على القدرية. انظر: الحسن بن محمد بن الحنفية. رسالة في الرد على القدرية. تحقيق وترجمة وتعليق: جوزيف فان إس. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1977، ص -11 37. وحوالي سنة 75 هـ كتبت رسالة أخرى، هي عبارة عن جواب لأسئلة عن القول بالقدر والجبر، تقدم بها الحجاج (والي عبدالملك بن مروان على واسط) للحسن البصري (21 – 110 هـ)، فكتب الأخير رسالة في جوابه. نشرها للمرة الأولى المستشرق ريتر 1933 ، ثم نشرها: محمد عمارة (دراسة وتحقيق). رسائل العدل والتوحيد. دار الهلال- القاهرة، 1971، ج1: ص 83 – 93.

وانظر أيضاً: ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، دار نشر الثقافة، 1950، ص4. هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن القبيسي، عويدات – بيروت، ص170. وراجع التحليلات التي قام بها: لويس غرديه وجورج قنواتي في كتابهما: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله الى العربية: صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين- بيروت، 1967، ج1، ص54.

غذّت الحروب الأهلية في مرحلة لاحقةالجدل بين المسلمين، فظهرت استفهامات متنوعة في فضاء الصراع السياسي، وما انفكّت هذه الاستفهامات تترسّخ وتتشعّب وتتوالد في صيغٍ جديدةٍ بمرور الأيام. وقد كان للحروب الداخلية في ذلك العصر أثر مهمّ في تطوير النقاش في الموضوعات العقائدية، وتوالد أسئلة جديدة تتمحور حول حكم مرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد، وحرية واختيار المكلّف... وغيرها.

بعد تمدّد الإسلام خارج الجزيرة العربية، واستيعابه لمجتمعات وأثنيات متنوعةفي الشام والعراق وبلاد فارس وآسيا الوسطى حتى تخوم الصين، ومصر وشمال افريقيا حتى الأندلس، واجهت المسلمين جملة من الآراء والأفكار التي تنتمي إلى الذاكرة التاريخية للملل والنحل المعروفة في هذه البلدان، وما تمخّض عن احتكاكها بعقيدة التوحيد ومواقف المسلمين، فأصغى المسلمون القادمون من الجزيرة العربية إلى أسئلة وإشكالات لم يسمعوا بها من قبل، مثل: حقيقة الإيمان، ومنزلة صاحب الكبيرة، والقضاء والقدر، وطبيعة الصفات الإلهية، وغير ذلك، فولدت في سياق الجدل العقائدي جملة مفاهيم تصوغ رؤى مختلفة حيال تلك الاستفهامات والإشكالات. وكانت هذه الرؤى عبارة عن اجتهادات متنوعة في المسائل الكلامية، تتلون بشيء من رواسب البيئة المحلية والثقافات الخاصة لتلك الشعوب. بمرور الأيام تبلورت مواقف وآراء، تشكّلت كلّ طائفة منها في منظومة عقائدية، فأضحت تمثل اتجاهات عقائدية متعدّدة، تعمل على التبشير بآرائها، وتسعى لاستقطاب الأتباع والمؤازرين.

كانت المجتمعات المتنوعة التي دخلت الإسلام بالدعوة السلمية، أو أُدخلت فيه بالفتوحات، قد لبثت مدّة طويلة من تاريخها في أديان كتابية، أو غير كتابية، ولم تستطع الدعوة العاجلة تحرير هؤلاء المسلمين الجُدد من ترسّبات أديانهم التاريخية ورسوخها في البنية اللاشعورية للفرد والمجتمع، وانتزاعهم من معتقداتهم السابقة بشكل تام، ومحو آثار نصوصهم المقدّسة محوًا تامًا، وحذف سردياتهم الموروثة،

ورؤيتهم للعالم، وطقوسهم وشعائرهم الماضية، بصورة نهائية. ونجم عن ذلك مناخٌ فكريٌّ يختلط برؤى للعالَم ومفاهيم اعتقادية غريبة، وإن خلعت على نفسها جلبابًا إسلاميًا، غير أنها لم تغادر ذاكرة المقدّس الأول الناشئة والمتوطنة فيه، ولم تنحذف من ذاكرتها ثقافاتها الأولى وبصمات بيئاتها كليًا.

تغذّى علم الكلام في فترة لاحقة بالمنطق الأرسطي والفلسفة التي تدفّقت من مراكز الترجمة في العصر العباسي خاصّة [6]، بعد أن انفتح المسلمون على الميراث الثقافي للحضارة اليونانية، ومدرسة الإسكندرية، ومعارف الهند، وبلاد فارس، واستهواهم المنطق الأرسطي، والفلسفة اليونانية، وإلهيات أفلوطين ومدرسة الإسكندرية، فاخترقت مقولاتها مباحث علم الكلام الذي تفاعل تدريجيًا مع هذه المقولات، حتى باتت قواعد المنطق الأرسطي هي المعايير النهائية للتفكير والبحث والجدل الكلامي، وما انفك التفكير الكلامي حتى هذه اللحظة يتحرك في قنوات تلك القواعد، ويستند إليها بوصفها مرجعية حاسمة في أية محاولة للاستدلال والمناظرة والجدال مع المختلف.

كانت السياسة وراء ولادة الكثير من الأسئلة والمعتقدات والآراء الكلامية وتفاعلاتها في الحياة الإسلامية مثل ولادة أسئلة الخوارج حول الحاكمية بعد معركة صفين، وولادة القول الجبر والقدر في العصر الأموي. مضافًا إلى أن العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية السائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك، تحكّمت أيضًا في نشأة علم الكلام وتطوره، وأمدّت عقل المتكلم بعناصر وأدوات خاصة، هي تعبير عن تلك البيئات، ولذلك تجلّت البيئة الخاصة للمتكلم ومسلماتها المعرفية وثقافتها ورؤيتها للعالَم في مؤلفات الكلام الإسلامي.

ظلّت البنية الأولى تموّن التفكير الكلامي وتوجهه في إطار أنساقها المحدّدة، فتكرّرت في المؤلفات الكلامية منذ نضوج علم الكلام أكثر: أنماط الاستدلال،

6 – أنظر: ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ترجمه: عبد الرحمن بدوي ونشره في كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، 1940، ص37 .وأيضاً: عصام الدين محمد علي، بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة من أواخر القرن الأول وحتى منتصف القرن الرابع الهجري، نشر: منشأة المعارف بالإسكندرية ، 1986، ص40. وانظر أيضاً: محمد علي أبو ريان وعباس سليمان، مصدر سابق، ص91

والموضوعات، والأفكار، والمقولات ذاتها. ودخل هذا العلم في مرحلة لاحقة مسارًا مسدودًا، دأب فيه على العودة إلى الأسئلة والمشكلات والتحديات نفسها التي بحثها السلف، ومكث يتحرّك في مداراتها، يبدأ دائمًا من حيث انتهى، وينتهي دائمًا من حيث بدأ، من دون أن يتقدّم في حركته خطوة إلى الأمام. ومع وفرة ما أُلّف فيما بعد، غير أنه لم يكن سوى شروح وتعليقات وهوامش على المتون الكلاسيكية، من دون تحولات عميقة وتطور يواكب حياة المسلم، ومتطلباتها الاعتقادية المتجدّدة بتجدّد الأحوال والظروف والواقع.

في هذا الفضاء تشكّل علم الكلام، وأصبح واحدًا من السمات المعرفية الخاصة بالحضارة الإسلامية منذ النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وانخرط في دراسته وتدريسه والتأليف فيه أئمة الفرق والمجتهدون في علم الكلام، وبلغ ذروة ازدهاره عموديًا وأفقيًا في القرن الرابع الهجري، وتنوّعت الأقوال والآراء في علم الكلام حتى أصبحت أساسًا لتكوين الفرق والاتجاهات المختلفة في الإسلام. وأضحى ميلاد أية فرقة، وتطورها، وتأثيرها في مسار الحياة الإسلامية، يتوقّف على تبنيها لآراء ومقولات ومفاهيم مستدلّة في علم الكلام.

عملت أكثر الفرق التي ظهرت ببواعث سياسية على صياغة فهم عقائدي ورؤية للعالَم خاصة بها، وشدّدت على مقولات محدّدة استندت إليها على أنها مرجعية في سلوكها السياسي، وتسويغ محاولاتها لاحتكار السلطة. أما الجماعات التي أخفقت في تكوين مقولات كلامية ورؤية خاصة للعالَم تتناغم ومطامحها السياسية، وتسوّغ مواقفها السياسية، فإنها انطفأت باكرًا، حتى وإن خطف وهجها الأبصار عند ظهورها.

–2–

تسمية علم الكلام

تداول المؤلفون مجموعة أسماء لدراسة العقيدة، اشتهر منها: «أصول الدين»، وهو العلم الذي يتمحور حول بيان أصول الدين الإسلامي والاستدلال عليها والدفاع عنها. وقد عنون بعض المؤلّفين أعمالهم بهذا الاسم، مثل ابن خلدون 808 هـ في: «لباب المحصل في أصول الدين»، الذي هو تلخيص لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» لفخر الدين الرازي 606 هـ، وقبله الجويني 478هـ في كتابه «الشامل في أصول الدين». وقبل ذلك وصف الفقيه أبو حنيفة 150 هـ علم الكلام بـ»الفقه الأكبر»، لأن النظر في أحكام الدين وعقائده كان يُسمى فقهًا، ثمّ خُصّت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، فيما خصّت العمليات بالفقه الأصغر[7].

كذلك أطلقوا اسم «التوحيد»، بمعنى العلم الذي يجعل قضية التوحيد هي المحور ومنها تنبثق سائر المعتقدات، وهي تسمية للشيء بأشرف أجزائه، وقد جعل محمد عبده 1323هـ هذا الاسم عنوانًا لكتابه في العقيدة «رسالة التوحيد». وقبل ذلك ألف المتكلم المعروف أبو منصور الماتريدي 333هـ كتابًا في الكلام سمّاه «التوحيد».

وأطلق عليه آخرون «العقائد»، وهو يعني العلم الذي يتكفّل بمعرفة العقائد الإسلامية، ويبرهن عليها. وهذا الاسم اتخذه مجموعة من المؤلفين عنوانًا لمؤلفاتهم الكلامية، فأطلق الجويني 478هـ على كتابه «العقيدة النظامية»، والنسفي 642هـ «العقائد النسفية»، وعضد الدين الإيجي 756هـ «العقائد العضدية»، وقبل

7 – دي بور. ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت، دار النهضة العربية، ص84 (الهامش).

هؤلاء، سمى الطحاوي 321هـ كتابه الكلامي «العقيدة الطحاوية».

أما أشهر الأسماء المعروفة لدراسة العقيدة ومسائلها فهو «علم الكلام». ويورد الدارسون آراء شتّى في تحليل مدلول هذه التسمية وتاريخ استعمالها[8]. تحدّث بعضهم[9] عن أسباب تسمية هذا الفن بعلم الكلام، فذكرها على وفق التسلسل الآتي:

1- لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.
2- ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعًا وجدالًا، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيرًا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.
3- ولأنه يورث قدرة على الكلام من تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.
4- ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم وتُتعَلَّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثمّ خصّ به ولم يطلق على غيره تمييزًا له.
5- ولأنه إنما يتحقّق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقّق بالتأمل ومطالعة الكتب.
6- ولأنه أكثر العلوم خلافًا ونزاعًا، فيشتدّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والردّ عليهم.
7- ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.
8- ولابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ العلوم تأثيرًا في القلب وتغلغلًا فيه، فسمي بالكلام المشتقّ من الكلم

8 – حول مفهوم وتسمية ″علم الكلام″ راجع: المصدر السابق، ص84 (الهامش). التهانوي، محمدعلي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ناشرون. ط1، 1996م، ج1، ص29. الأحمد نكري، عبدالنبي بن عبدالرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، 1975م، ج 3، ص133. التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، طبعة حجرية، 1304هـ، ص 5 – 7. صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في أصول الدين، القاهرة، دار النهضة العربية، ط 5، 1985، ج1: ص 18 – 02.

9 – التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص 5 – 7.

وهو الجرح.

أشار الايجي إلى احتمال أنه إنما «سمي بالكلام لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة..»[10]. وأضاف مصطفى عبد الرازق احتمالين إلى ما تقدّم، استظهرهما من الأحاديث والآثار، فذهب في الاحتمال الأول إلى أن تسمية الكلام جاءت من كون "الكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت، اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها"[11].

أما الاحتمال الآخر، فيعود منشأ التسمية فيه إلى أن الكلام مقابل الفعل، «كما يُقال فلان قوّال لا فعّال، والمتكلمون قوم يقولون في أمور ليس تحتها عمل ... فكلامهم نظري لفظي لا يتعلّق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية»[12].

الاحتمالان الأخيران اللذان ذكرهما مصطفى عبد الرازق، أبعد التفسيرات إلى نشأة تسمية هذا العلم تأريخيًا، لأن قضايا علم الكلام اكتسبت طابعًا نظريًا تجريديًا بعد مدة من ولادتها، فقد نشأ بعضها في أفق أسئلة أفرزتها التجربة السياسية العملية،كمسألة القضاء والقدر، وحكم مرتكب الكبيرة. ولم تترسخ النزعة التجريدية في علم الكلام إلا بمرور الزمن، وصار التجريد النظري أحد الثغرات لعجز علم الكلام وقصوره عن الالتحام بواقع المسلم.

عبد الرحمن بدوي يميل إلى أن سبب التسمية نشأ «لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعًا وجدلًا»، وأما سائر الاحتمالات المذكورة فلا تخرج عن كونها «مماحكات لفظية لا معنى لها»[13]. وإن كان هذا القول يبدو وجيهًا، لأن مسألة الكلام الإلهي هي أهم مسائل هذا العلم التي تباينت المواقف الكلامية فيها، لكن مصطلح الكلام والمتكلمين قد ورد في بعض الآثار قبل احتدام الجدل حول كلام الله، ومن ثمّ تطوّرت هذه المسألة إلى ما عُرف بخلق القرآن فيما بعد.

10 الايجي، المواقف، استانبول، 1286 هـ، ص16.

11 – عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 267.

12 – المصدر نفسه، ص 268.

13 – بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1983،3،ج1،ص32.

فقد أشارت نصوص تنتمي إلى ما يناهز منتصف القرن الثاني الهجري إلى تسمية المتكلم، منها ما ورد في قصة تردّد ابن أبي العوجاء عن مناظرة الإمام جعفر الصادق، عندما جاء لمناظرته، فقال له الإمام: لماذا لا تتكلّم؟ فأجاب بقوله: "إني شاهدت العلماء، وناظرت المتكلمين، فما تداخلني هيبة قطّ مثلما تداخلني من هيبتك"[14]. ولولا استقرار مصطلح الكلام وتداوله، لما استعمل الجاحظ مثلًا هذه التسمية عنوانًا لبعض رسائله[15].

وهذا يدعونا لاستبعاد ما ذكره أحمد أمين أيضًا[16]، تبعًا لصاحب الملل والنحل[17]، من أن تسمية الكلام تأخرت عن نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العربية أيام المأمون. لأن هذه التسمية ظهرت في الحياة الفكرية لدى المسلمين، وأصبح يوصف بها بعض الأعلام المهتمين بالشأن العقائدي، مثلما يحكي لنا النصّ المتقدّم وغيره من النصوص، قبل أن تترجم الفلسفة اليونانية.

نخلص من كل ذلك إلى ترجيح تعليل التسمية بغلبة مسألة الكلام الإلهي بوصفها أهم مسائل هذا العلم، وإطلاقها على هذا العلم الذي انبثق في فضاء التفكير الديني في الإسلام مبكرًا قبل التعرف على الفلسفة اليونانية وثقافات الشعوب الأخرى، والتفاعل معها والإفادة منها بشكل واسع.

---

14 – الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص59–60 (كتاب التوحيد). وانظر أيضاً: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ق2، ص840–841

15 الجاحظ، عمرو بن بحر، (فصل من صدر كتابه في صناعة الكلام)، في: رسائل الجاحظ، بتحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 1979. وانظر أيضاً: رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق وتقديم: علي بو ملحم. بيروت، دار و مكتبة الهلال، 2002.

16 – أمين، أحمد، ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ج 3، ص 10.

17 – الشهرستاني، الملل والنحل، ج1،ص32.

-3-

مناهضة علم الكلام

منذ الأيام الأولى لولادة التفكير الكلامي، انبرى لمناهضته مجموعة من رجال الحديث الذين قاوموا أية محاولة لتدبّر النصوص المتشابهة وتأويلها، وأسرفوا في إلصاق شتّى التهم بمن يحاول ممارسة هذا اللون من التفكير، بقطع النظر عن النتائج التي ينتهي إليها، حتى أمسى شعارهم «فرّ من الكلام، في أي صورة يكون، كما تفرّ من الأسد»[18]. بل نقل عن الإمام مالك بن أنس 179هـ، حظر السؤال في بعض المسائل، وعدّ مثل هذا السؤال بدعة، فحين سئل عن كيفية الاستواء على العرش؟ أجاب: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[19]. ولهذا وسم مالك بن أنس جميع الذين يتعاطون التفكير والحديث في ذات الباري وصفاته بالمبتدعين، وكان يحذر من هذه البدع ويقول: "إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وكان يقول: من طلب الدين بالكلام فقد تزندق"[20].

وعقيب مالك، ناهض الإمام الشافعي 204هـ أيضًا المنحى الكلامي في التفكير، فشنّ حملة عنيفة على المتكلمين، وبالغ في التشنيع على هذا اللون من التفكير، فنقل عنه قوله بعد مناظرته مع أحد هؤلاء: «لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط، ولأن يُبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه، سوى الشرك، خير من

---

18 – التيمي الأصبهاني، قوّام السنة إسماعيل بن محمد، الحجة في بيان المحجة وشرح عقدة أهل السنة، تحقيق: محمد بن ربيع المدخلي ومحمد أبو رحيم، ص 208، ج1، 1411 – 1990، دار الراية، الرياض.

19 – السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، 1909م، ج 3، ص126.

20 – السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص 96.

أن يُبتلى بالكلام»[21].كما نقل عنه قوله: (ولو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأهواء، لفرّوا منه فرارهم من الأسد، وقوله أيضًا: حكمي في أهل الكلام، أن يُضربوا بالجريد، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُقال: هذا جزاء من ترك السنة وأخذ في الكلام)[22]. وينسب للشافعي قول حانق يحذر فيه أبا إبراهيم المزني لما سأله بمسائل نهج فيها منهج أهل الكلام، فقال له الشافعي: "يابني! هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تُؤجر، وإن أنت أخطأت فيه كفرت"[23].

ثم جاء من بعده الإمام أحمد بن حنبل 241هـ فاقتفى السبيل نفسه، وأسرف في مقارعة التفكير الكلامي، حتى زجّ نفسه بجدالات ومماحكات صاخبة مع المتكلمين، قادته في خاتمة المطاف إلى أن يُضرب بالسوط في مناظرته مع ابن أبي داود حول مسألة خلق القرآن[24]. ونقلت عن ابن حنبل أقوال تكفيرية قاسية في ذم الكلام والمتكلمين، منها قوله: "لا يفلح صاحب كلام أبدًا، ولا ترى أحدًا ينظر في الكلام إلا وفي قلبه مرض"[25]. وقوله: "علماء الكلام زنادقة"[26].

وواصل الحنابلة من بعده مناهضة علم الكلام تبعًا لنهج إمامهم، فخاضوا صراعات حادّة مع أصحاب الكلام، واعتمدوا سلاح التكفير في هذا الصراع، وبات تراثهم رافدًا تُستقى منه فتاوى تكفير فرق المسلمين، تلك الفتاوى التي عملت على تعميق انقسامات الأمة، وظلّت إلى الآن تُجهض مساعي الحوار والتفاهم بين المذاهب الإسلامية.

تغلغلت أفكار التيار المناهض للكلام في وعي عامة المسلمين، فبدأ كثير منهم ينظر بارتياب للفكر الكلامي، بل تنامت هذه الحالة، وصارت العلوم العقلية برمتها يُنظر إليها بتوجّس وريبة، وأُشيع مناخ مُشبَع بالتهمة حول هذه العلوم، حتى اضطر ذلك بعض المهتمين بها للتمسك بالتقية والتكتم على معارفه، خشية إثارة سخط

21 – الرازي، فخر الدين، مناقب الإمام الشافعي، مخطوطة الأزهر بالقاهرة، برقم خاص 3936 وعام 16171، صفحة –65 66.
22 – كبرى زاده، طاش، مفتاح السعادة، طبعة حيدرآباد، ج 2، ص26.
23 – السبكي، طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج 1، ص241.
24 – المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق، سوسنة ديفلد – فلزر، بيروت، دارالمنتظر، ط2، 1988م، ص–124 125.
25 – كبرى زاده، مفتاح السعادة، مصدر سابق، ج 2، ص26.
26 – الغزالي، أبو حامد، قواعد العقائد، ص87.

العامة، خاصة أن بعض خصوم الكلام عمدوا إلى صياغة خطاب تحريضي ضد علم الكلام ومَنْ يتعاطاه، وهذا ما ظهر في أسماء كتبهم، فمثلًا كتب أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين السُّلمي النيسابوري 412 هـ كتابًا بعنوان: «أحاديث في ذمّ الكلام وأهله»، انتخبها أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن الرازي المقرىء 454هـ. وكتب أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي 481هـ كتابًا بعنوان «ذم الكلام وأهله»، وكتب الغزالي 505هـ «إلجام العوام عن علم الكلام»، وكتب موفق الدين بن قدامة المقدسي 620هـ «تحريم النظر في كتب أهل الكلام».

من الآفات التي تعرض لها علم الكلام في وقت مبكر كثرة المتطفلين عليه، مع أنهم ليسوا من الخبراء المختصين، وهم الذين وصفهم الجاحظ 255هـ بقوله: «وصناعة الكلام كثيرة الدخلاء والأدعياء، قليلة الخلص والأصفياء والنجابة فيها غريبة، والشروط التي تستحكم بها الصناعة بعيدة سحيقة، ولدعي القوم من العجز ما ليس لصحيحهم، ولردي الطبع في صناعة الكلام من ادعاء المعرفة ما ليس للمطبوع عليها منهم، بل لا تكاد تجده إلا مغمورًا بالحشوة مقصودًا بمخاتل السفلة»[27].

تبلور في ذلك العصر كثير من الاجتهادات الكلامية، وتباينت مواقفها، وتحدثت في شتى المسائل، مما يرتبط بالذات والصفات والأفعال، والخير والشر، والجبر والاختيار، واختلفت الآراء في كل واحدةٍ من هذه المسائل بنحوٍ سادت معه الحياةَ الفكرية تعدّديةٌ وحيوية في النقاش والمناظرة، وأسهم قطاع واسع من المتكلمين وتلامذتهم بوجهات نظرهم في مختلف المسائل، ولم يعد التفكير الكلامي حكرًا على طبقة خاصة تمنح نفسها حريات شاملة فيما تسلب سواها حق التفكير، بل كان ينخرط في حلقات المتكلمين كلُّ من ينشد التأهيل والخبرة في علم الكلام.

كان المعتزلة يبجلّون صناعة الكلام، ويرون لها أهمية فائقة. إذ كتب الجاحظ يصف هذه الصناعة: «إن صناعة الكلام علق نفيس، وجوهر ثمين، وهو الكنز

27 الجاحظ، عمرو بن بحر، (فصل من صدر كتابه في صناعة الكلام)، في: رسائل الجاحظ، بتحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 1979، ج4: ص 248.

الذي لا يفنى ولا يبلى، والصاحب الذي لا يمل ولا يغل، وهو العيار على كل صناعة، والزمام على كل عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراووق الذي به يعرف صفاء كل شيء وكدره، والذي كل أهل علم عليه عيال، وهو لكل تحصيل آلة ومثال... وأي شيء أعظم من شيء لولا مكانه لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتخيل في صورة الدليل. وبه يعرف الجماعة من الفرقة، والسنة من البدعة، والشذوذ من الاستفاضة»[28].

وكان لتوفر هامش حرية للتفكير أثر بالغ في نمو وازدهار مدارس كلامية عديدة، من أبرزها الشيعة والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وتضم كلّ مدرسة أجيالًا متتالية من المجتهدين في علم الكلام الذين اشتغلوا بترسيخ وتطوير مدارسهم الكلامية، وغالبًا ما تجاوزوا الرؤى، وأحيانًا بعض الأسس التي صاغها أسلافهم، حتى اشتهر لديهم ظهور أكثر من اتجاه في إطار المدرسة الواحدة، كما عرفت ظاهرة استقلال التلميذ عن أستاذه وعدم تقليده له، وربما مناقشته والرد على آرائه، وتبنّي مواقف كلامية لا تتطابق مع متبنيات أستاذه. ومراجعة سريعة للتراث الكلامي ترينا عددًا وفيرًا من المؤلفات، مما نقض فيها التلميذُ آراءَ أستاذه.

ولولا توفر أرضية مناسبة، وشيوع تقاليد فكرية ترعى حق الاختلاف، وتؤمن بالتعدّدية، لما وجد ذلك المناخ العلمي الذي تبلورت فيه أبرز المدارس الكلامية في تاريخ الإسلام.

غير أن هامش الحرية بدأ يذبل ويضمحل حين طغت روح التكفير لدى بعض المتكلمين وفقهاء السلاطين والخلفاء، وتعاون المتوكل العباسي «232 - 247هـ» مع أولئك الفقهاء، وفرض ميثاقًا اعتقاديًا كلاميًا محدّدًا منحه المشروعية، فيما حظر أية وجهة نظر خلافية في مقابله ذلك الميثاق.

28 المصدر السابق، ج4: ص 244.

الاعتقاد القادري

في الحقبة التالية ساد الموقف التسلطي الاحتكاري في فرض الآراء الكلامية، وتصنيف أية محاولة لا تلتقي مع الموقف الأيديولوجي للسلطة ووعّاظها بوصفها ابتداعًا ومروقًا وانشقاقًا على وحدة الأمة[29]، وجرى تقنين هذا الموقف التسلطي الاحتكاري بنصمعروف كتبه القادر بالله «381 - 442هـ» واشتهر باسم «الاعتقاد القادري القائمي»[30].

تبنّى الميثاقُ الاعتقادي رؤيةَ الحنابلة الاعتقادية، وانحاز بإسراف إلى مواقفهم، في حين استهدف المسلمين الآخرين، واستباح دماء بعضهم لمجرد تمسّكهم بمعتقد يخالف ما جاء فيه، فمثلًا ورد فيه أن «مَنْ قال انه [القرآن] مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه»[31]. وعندما أخرج القائم بأمر الله "الاعتقاد القادري" سنة 432هـ وقرئ في الديوان بحضور الفقهاء كان "ممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، فكتب خطه تحته، قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء[32] خطوطهم فيه: إن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر»[33]. وذكر ابن الجوزي أن القادر بالله استتاب المعتزلة سنة 408هـ " فأظهروا الرجوع، وتبرؤوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك،

29– طالما تم توظيف مقولة (وحدة الأمة) كذريعة لإجهاض أي اجتهاد أو رأي جديد أو تأويل يخرج على المدونة الرسمية التي تفرضها السلطات السياسية والروحية للاعتقاد.

30 – جورج طرابيشي. مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام. بيروت: دار الساقي،1998،ص95.

31 – ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. بيروت: دارصادر، ج 8:ص109 – 110.

32 لم يسجّل تاريخ الاسلام أن فيلسوفاً أو متصوفاً كان سبباً في سفك دماء الفقهاء أو غيرهم من علماء الاسلام، لكن من صُلب أو قُتل من الفلاسفة والمتصوفة مثل الحلاج وشيخ الإشراق السهروردي وغيرهما، كانوا ضحية فتاوى فقهاء. وظلّ بعض الفقهاء أقرب للسلاطين والخلفاء من كل الفلاسفة والمتصوفة. وكان بعضهم يتنعمون في بلاطهم، فيما كان الفلاسفة والمتصوفة في الغالب فقراء، بل إن المتكلمين أيضاً كانوا يكابدون ظروفاً معاشية غير مريحة في حياتهم. يشرح الجاحظ (إدبار الدنيا عن علم الكلام، وإقبالها إلى الفتيا والأحكام)، بقوله: «إنه لو لم يكن في المتكلمين من الفضل إلا أنهم قد رأوا إدبار الدنيا عن علم الكلام، وإقبالها إلى الفتيا والأحكام، وإجماع الرعية والراعي على إغناء المفتي، وعلم الفتوى فرع؛ وإطباقهم على حرمان المتكلم، وعلم الكلام أصل، فلم يتركوا مع ذلك تكلفه، وشحت نفوسهم عن ذلك الحظ، مخافة إدخال الضيم على علم الأصل، وإشفاقاً من أن لا تسع طبائعهم اجتماع الأصل والفرع، فكان الفقر والقلة آثر عندهم مع إحكام الأصول، من الغنى والكثرة، مع حفظ الفروع، فتركوا أن يكونوا قضاة، وتركوا القضاة وتعديلهم، وتركوا أن يكونوا حكاماً، وقنعوا بأن يحكم عليهم، مع معرفتهم بأن آلتهم أتم، وآدابهم أكمل، وألسنتهم أحد، ونظرهم أثقب، وحفظهم أحضر، وموضع حفظهم أحصن». الجاحظ، (فصل من صدر كتابه في صناعة الكلام)، في: رسائل الجاحظ، ج4: ص 249 – 250.

33 – المصدر السابق. ج8 ص109.

وامتثل يمين وأمين الملة ابو القاسم محمود أمر القادر بالله، واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها، من خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وإبعاد كل طائفة من أهل البدع، وطردهم من ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام"[34].

من المؤسف ان تشيْع نزعةُ التكفير في تلك الحقبة، وتستهتر السلطة في ملاحقة أفكار الناس وتفتيش معتقداتهم، فتصلبهم وتلعنهم لمجرد خروجهم على معتقد الحاكم.

كان «الاعتقاد القادري» أخطر وثيقة تصادر حق التفكير وحرية الاجتهاد في علم الكلام، جرى تداولها مدة ليست قليلة، وصار من التقاليد المتعارفة أن تتكرّر تلاوتها كلّ مرة في المناسبات المهمة وقتئذٍ، وحرصت السلطة على إسباغ المشروعية على هذا الاعتقاد عبر حشد فتاوى وآراء جماعة من الفقهاء والمحدثين، ففي سنة 460هـ تُلي «الاعتقاد القادري» في الديوان بناء على طلب الفقهاء وأعيان أصحاب الحديث الذين أجمعوا على أنّ من لا يُكفّر من يُكفّرهم «الاعتقاد» فهو كافر[35].

عملت تلك المواقف المتشدّدة على تأمين بيئة تزدهر فيها «الأخبارية العقائدية» التي تستند إلى ظواهر النصوص بوصفها مرجعية في تقرير المعتقد، وتفهم آيات القرآن الكريم والأخبار المروية عن النبي (ص) فهمًا حرفيًا قشريًا متحجّرًا، من دون أن تتيح للذهن فرصة في تدبر آيات الكتاب وتأمل الأحاديث، وتأويل ما تشابه منها.

وبمرور الأيام اتّسع نفوذ ذلك التيار الظاهري في الاعتقاد، وظل على الدوام مصدرًا للمواقف الصارمة المغلقة تجاه عامة المسلمين من الذين ينهجون نهجًا مغايرًا، ويستندون إلى العقل في فهم وتحليل قضايا المعتقد، ويمارسون الاجتهاد

34 – المصدر السابق. ج7: ص287.
35 – المصدر السابق. ج9: ص124.

الكلامي، ويرفضون الترسيمات الجاهزة، ويحرصون على غربلة ومحاكمة الآراء الكلامية، واصطفاء ما ينهض الدليل على إثباته، ونفي ما سواه.

تواصلت مواقف تيار «الأخبارية العقائدية» في مناهضة محاولات عقلنة البحث العقائدي، وتطوير بنية علم الكلام ومصادره العقلية، ولم يكفّ هذا التيار عن الدعوة لإقصاء الموروث الكلامي بتمامه، والتخلص بالتالي من الجهود العقلية الغزيرة التي تمثّل واحدة من أبرز تجليات العقل الاسلامي في تعاطيه مع الوحي. يكتب أحد دعاة هذا التيار: «لم يلحق بالدين ضرر بعداوة الحكماء والفلاسفة، مثلما لحق به بسبب أصدقائه الجهلاء، وهم المتكلمون، وهم لا شك أعداؤه الحقيقيون، وإني أقول ولا أخاف في ذلك لومة لائم: إن الجزء الكبير من علم الكلام يستحق أن يحرق كليًا، وعلى الأكثر يستحق أن يحفظ في متحف، ليكون عبرة ودرسًا للآخرين»[36].

لاننكر أن علم الكلام يعبّر عن فهم المتكلمين للعقيدة، وفهمهم،كأي معرفة ينتجها البشر، يصطبغ بطبيعة الزمان والمكان والواقع، والنمط الحضاري للحياة، ومستوى تطور العلوم والمعارف الأخرى، وأن انتماء علم الكلام للإسلام إنّما هو كانتماء المعارف الأخرى له، بمعنى: أنه معرفة أنتجها المسلمون، مثلما أنتجوا الفلسفة، والتصوف والعرفان، والفنون، والآداب، وغيرها. ولا يسوّغ إنتاج المسلمين لتلك المعارف تعاليها على النقد والمراجعة، لأنّ انتسابها إلى الإسلام ليس سوى كونها ولدت في فضاء إسلامي، وفي سياق حضارة المسلمين. ولعل علم الكلام من أوضح ما أنجزه عقل المسلمين في تشبّعه بالمؤثرات السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة للمحيط الذي ولد فيه، وهذا ما يحكيه الاختلاف والتباين الفاحش في المقولات الكلامية.

---

36 – عبد الباري الندوي، الدين والعلوم العقلية، ترجمة، واضح الندوي، ط**1**، **1398**هـ، ص **42** (سلسلة نحو وعي إسلامي).

-4-

منع التقليد في العقيدة

نظريًا وتسيّده عمليًا

أهمية الاجتهاد في علم الكلام تكمن في إطلاق حرية التفكير في العقيدة، وتعدّد وتنوّع الآراء والمواقف والمقولات الكلامية. ويعبّر اختلاف المقولات ووفرتها عن تجسّد اجتهادات ووجهات نظر متنوعة أفضى إليها التفكير الكلامي، مضافًا إلى أنّها علامة فارقة على منح كلّ مسلم الحق في اختيار عقيدته، بل وحرمة تقليد غيره في المعتقد.

المفارقة تكمن في منع التقليد نظريًا في العقيدة وتسيّده عمليًا في حياة المسلمين. حدثت هذه المفارقة نتيجة لتحريم التفكير الكلامي، والاقتصار على ظاهر النصوص، ومنع أية محاولة لعقلنة الفهم العقيدي الذي أفضى إلى تعطيل الاجتهاد الكلامي، وتفشي التقليد في أصول الدين، بعد شيوع نزعة نصوصية أخبارية تبنّاها المحدِّثون، وروّج لها ودعمها بعض الخلفاء الأمويين والعباسيين في فترة مبكرة من التاريخ الاسلامي، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى نرى أن هذا النوع من التقليد لم يقل بجوازه أحد سوى هؤلاء أهل الظاهر، فقد أجمع المتكلمون على منع التقليد في أصول الدين، واستدلّوا بالعقل تارة وبالكتاب الكريم تارة أخرى. قال أبو منصور الماتريدي: «إن التقليد ليس مما يُعذر صاحبه، لإصابة مثله ضده»[37].

ويكتب القاضي عبد الجبار الهمذاني في بيان فساد التقليد: «إن القول به

37 – الماتريدي، أبومنصور، كتاب التوحيد، تحقيق، فتح الله خليف، القاهرة، دار الجامعات المصرية، ص3.

يؤدي إلى جحد الضرورة، لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها وذلك محال، أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محال أيضًا... ويدل على ذلك أنه تعالى لم يقتصر في كتابه في التوحيد والعدل وسائر المذاهب على ذكر الخبر عنها، بل نبه عن طريق الظن فيها، ولو كان التقليد حقًا لوجب تقليده تعالى، ولاستغنى عن طريق البيان في ذلك، ولوجب أن يقتصر صلى الله عليه أيضًا على الدعاوى دون إقامة البراهين»[38].

ونقل الشوكاني عن أبي الحسين القطان قوله: «لا نعلم خلافًا في امتناع التقليد في التوحيد. وحكاه السمعاني عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء. وقال إمام الحرمين في الشامل: لم يقل أحد بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة. وقال الإسفراييني: لا يخالف فيه إلا أهل الظاهر»[39].

ويقول العلامة الحلي: «أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح عليه وما يمتنع عليه، والنبوة والإمامة والمعاد، بالدليل لا بالتقليد»[40]. ويذكر في موضع آخر: "المسألة إما أن تكون من باب الأصول، أو من باب الفروع، فالأول لا يجوز التقليد فيه إجماعًا، واستدل على ذلك بالعقل والكتاب"[41].وقال صاحب معالم الدين: "والحق منع التقليد في جميع أصول العقائد، وهو قول جمهور علماء الإسلام، إلا من شذ من أهل الخلاف، والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات إليه"[42].

ولا نريد ان نسرف في حشد أقوال العلماء الذين منعوا التقليد في الأصول، ولكن كنا نود ان نشير إلى الاجماع على هذه المسألة، في مقابل التيار الظاهري المناهض للاجتهاد في علم الكلام.

---

38 – الهمذاني، القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، النظر والمعارف، تحقيق، ابراهيم مدكور، ج12: ص123 – 126.

39 – الشوكاني، ارشاد الفحول، ص265 – 266.

40 – الحلي، العلامة، الباب الحادي عشر، تحقيق، مهدي محقق، مشهد، 1410هـ، ص3 – 4.

41 – الحلي، العلامة، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص246 – 247.

42 – العاملي، جمال الدين، حسن معالم الدين وملاذ المجتهدين، تحقيق، عبد الحسين البقال، قم،1414هـ، ص532.

تيار الظاهرية الاعتقادية أو الأخبارية العقائدية المناهض للاجتهاد في علم الكلام انبعث من جديد في الجماعات السلفية التي تغرق في القشور، فيما تضحّي بروح الشريعة والمقاصد الكلية للدين، وتستأنف الفهم الحرفي للنصوص، الذي يغيّب العقل ويتجاهل العصر وما يحفل به من متغيرات شتى، وتُقدّم صورة منفرة للإسلام تستأنف الماضي كما هو.

السمة المميزة لهذه الجماعات هي التمسك بتقليد وحفظ آراء وفتاوى الرجال الماضين، وغلق باب الاجتهاد في العقيدة والشريعة، وإن كانوا يدعون خلاف ذلك. وكأن الحياة ساكنة، والزمان يُكرّر نفسه، وكأن الماضين امتلكوا الحقيقة الكلية، وأدركوها بسائر أبعادها، ولا وظيفة لنا إلا اقتفاء أثرهم في كل شيء. ولم يتنبه هؤلاء إلى أن ذلك تبسيط في تصوّر حركة الزمان، ومحاولة ساذجة لاختزال عصور عديدة من التطور والتغيير في الحياة، فإنه كُلّما تنامى واتسع نطاق التغيير الاجتماعي والتحولات المختلفة في الحياة، لابد أن يتسع نطاق الاجتهاد، ويتمدّد أفقيًا وعموديًا تبعًا للمكاسب الجديدة في المعرفة، وتراكم متغيرات الواقع وتنوعها.

كلُّ هذه الأقوال لم تمنع أتباع الذين منعوا التقليد في أصول الدين من أن يقلّدوا مؤسّسي ومجتهدي الفرق الأوائل في العقائد، لا يختلف في ذلك من تبنى مقولاتهم الكلامية من المؤلفين، أو غيرهم من أتباع فرقهم من المسلمين.

تعطّل الاجتهاد الكلامي كما تعطّل الاجتهاد الفقهي، وأُغلق باب الاجتهاد الكلامي كما أُغلق باب الاجتهاد الفقهي، وأضحى تقليد مؤسسي الفرق شائعًا، لا يختلف فيه الكل، على الرغم من الادعاء بـ «منع التقليد في جميع أصول العقائد». وهذه ليست الحالة الوحيدة التي يستفيض فيها منع الأوائل عن التقليد، لكن من جاء بعدهم يقلدونهم فيعملون بعكس ما نصّ عليه المتقدّمون، من منع تقليدهم فيما اجتهدوا فيه من مقولات اعتقادية، بنحوٍ صارت هذه المقولات تترسّخ وتتصلّب بمرور الزمان، وارتقت إلى منزلة النصوص المقدّسة المغلقة الأبدية.

ومَنْ يكتب في علم الكلام إنما ينشغل بشرح المقولات الاعتقادية، وشرح

شرحها، وشرح شرحها، والتعليق وكتابة الهوامش عليها، بغية بيان مقاصد مؤلفيها وشراحها، بلا أن يقول شيئًا جديدًا، حتى تراكم ركام هائل من الكتابات التي تقول كلَّ شيء لكنها لا تقول شيئًا له صلة مباشرة بإعادة بناء علم الكلام، وصياغة رؤية اعتقادية تخرج باجتهاد كلامي لا يكرّر ما قاله مؤسّسو الفرق الكلامية ومجتهديها.

-5-

ركود علم الكلام

علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية، تأثّر في نشأته ومساره بمجمل الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأثنية في المجتمعات الإسلامية، فعندما يكون المجتمع في حالة نهوض، يتشكل الإطار الاجتماعي الملائم لنمو المعرفة وتطور العلوم، فينمو ويتكامل التفكير الكلامي كغيره من أبعاد التفكير الديني الأخرى في الإسلام. أما إذا دخل المجتمع مسار الانحطاط، فسوف يتداعى الإطار الاجتماعي لتطور المعرفة، وتسود حالة من تشتت العقل وتشوّه رؤاه، تدخل معها معارف الدين وعلومه مسار الانحطاط، تبعًا لما عليه أحوال المجتمع، فيتراجع دور العقل، ويضمحل التفكير الكلامي، وتغدو المحاولات الجديدة استئنافًا للمحاولات الماضية، لا تتخطّى أسئلتها ومسائلها، بل وبيانها وأساليب تعبيرها.

وكما أشرنا فقد اصطبغ علم الكلام بألوان الثقافات المحلية في المجتمعات الإسلامية، ولم يتحرّر من تأثيرات الموروث في أي مجتمع مسلم ظهر فيه. وبوسعنا ملاحظة ذلك بوضوح في أنماط الاعتقاد والشعائر والطقوس التي يتلون بها التديّن في كلّ مجتمع مسلم.

إن مراجعة سريعة لمسار التفكير الكلامي عبر أربعة عشر قرنًا تدعونا للوقوف عند مراحل عديدة مرّ من بها هذا التفكير، ففي المرحلة الأولى التي امتّدت من القرن الهجري الأول إلى القرن الثالث، كان التفكير الكلامي يتحرك في مداراتِ ما يستجدّ من أسئلة واستفهامات، ويسعى لصياغة مقولاتٍ وبناء قواعد ومرتكزات أساسية للاعتقاد. منذ القرن الثالث انتهج المتكلمون نهجًا آخر، أطلّ من خلاله التفكير الكلامي على أفق جديد، ودشّنت فيه مرحلة تالية، اشتغل فيها المتكلمون

بناء علم الكلام، وتأسيس مدارسه واتجاهاته المعروفة في التاريخ الإسلامي. وتمخّضت جهود علماء الكلام عن تبلور المدارس المعروفة في الكلام: المعتزلة والشيعة والأشاعرة والماتريدية.

ازدهار التفكير الكلامي لم يمض في درب لاحب من دون أن يغرق في متاهات من الجدل والسجالات التي أسهم فيها مناوئو علم الكلام بدور تحريضي واسع، مضافًا إلى تسييس المواقف الكلامية، وانتقال المناظرات من دور العلم، وهي المساجد وقتئذٍ، إلى قصور السلاطين، مثلما جرى في مسألة خلق القرآن وغيرها، حتى انتهى ذلك إلى تصفية مدرسة الاعتزال والقضاء عليها قضاءًا تامًا بقرار سياسي في فترة لاحقة.

غير أن هذا المخاض الذي عصف بالتفكير الكلامي، واستنزف الطاقة العقلية لعلماء الكلام سنوات طويلة، لم يعطّل هذا التفكير، بل استطاع التفكير الكلامي أن يجتاز هذا المخاض بمعاناة بالغة وجهود شاقة، وظهرت في القرون: الرابع والخامس والسادس والسابع أهم المدونات الكلامية، مثل «المغني» للقاضي عبد الجبار الهمداني 415هـ، وأخيرًا «التجريد» لنصير الدين الطوسي(672 هـ) الذي كان خاتمة للمرحلة الثانية في مسار التفكير الكلامي، ولعب دورًا بارزًا في تأسيس الفلسفة الكلامية التي تبدو كأنها خالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتى امتدّ تأثيره إلى زمان يتاخم عصرنا الحديث. صار كتاب «التجريد» منذ الربع الأخير للقرن السابع نموذجًا يترسمه المؤلفون في علم الكلام، ومن أمثال ذلك الكتب المعتمدة فيه عند الباحثين، ككتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجي 756هـ، وكتاب «المقاصد» لسعد الدين التفتازاني 792هـ، وكتاب «المجلي» لابن أبي جمهور الاحسائي 901هـ[43].

لم يشهد التأليف في علم الكلام أعمالًا إبداعية بعد ظهور كتاب نصير الدين الطوسي «التجريد»، وظلت سائر المؤلفات المتأخرة عنه إما شروحًا له ولمتون

43 – الأعسم، عبد الأمير، الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980، ص–149 415.

الكلام السابقة، وإما مدونات ومتونًا جديدة، غير أنها ما فتئت تكرّر آراء وفهم تلك المدونات ومسائلها.

كان ذلك إيذانًا بانتقال علم الكلام إلى مرحلة ثالثة، بدأت بركود التفكير الكلامي واستئنافه للتراث الكلاسيكي، وتواصلت هذه المرحلة مدة طويلة تناهز خمسة قرون، من القرن التاسع إلى نهاية الثالث عشر الهجري، تعطّل فيها التفكيرُ الكلامي، ولم تتجاوز اهتمامات أغلب الدارسين ألفاظ التراث الكلامي ومعمياته وألغازه، فأسرفوا في تدوين الهوامش والشروح التوضيحية، وبهرتهم براعة القدماء في اختزال الأفكار وتكثيف النصوص، فشاع لديهم شعور موهوم بأن الآراء التي تحكيها تلك النصوص هي آراء أبدية، يجب تعميمها لكلّ زمان، ولا يجوز أبدًا التفكير خارج مداليلها وفحواها، واستحالت مهمة المهتمين بهذا العلم إلى حراسة متونه، والمبالغة في إطرائها وتهويل مضمونها، ومقاومة أية محاولة للتفكير خارج مداراتها.

في نهاية القرن الثالث عشر الهجري ظهرت إرهاصات انبعاث، مع تبلور أسئلة جديدة تؤشر إلى استفاقة التفكير الكلامي، فدبّت الحياة من جديد في علم الكلام، وحاول أن يغادر حالة السكون التي لبث فيها عدّة قرون، واستهلّ جماعة من الأعلام المهتمين بدراسة هذا العلم عهدًا جديدًا، بدأ بإحياء علم الكلام واستدعائه إلى العصر الحديث، ثمّ تلا ذلك العمل على إعادة بنائه وتجديده.

–6–

عجز علم الكلام القديم

قبل أن نمضي في الحديث إلى المرحلة الجديدة التي يسعى جماعة من المفكرين أن ينتقل إليها التفكير الكلامي، نود أن نلمح بإيجاز إلى شيء من مناشئ قصور علم الكلام التقليدي عن الوفاء بالمتطلبات العقيدية للمسلم اليوم.

ينبغي التذكير بما وردت الإشارة إليه في فقرة سابقة، وهو أن علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية تحكّمت في مساره وتحديد وجهته مجموعة المكونات والعناصر التي واكبت نشأته، وتلك العناصر كما هو معلوم تنتمي إلى عصر مضى وانقضى، ولم يبقَ منه سوى ما حفظه لنا التاريخ، ولم يكن التفكير الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلا مرآة لحياة المجتمعات الإسلامية، ارتسمت فيها الأسئلة والتحديات والهموم المتداولة في تلك المجتمعات آنذاك، وتم لاحقًا تعميم الآراء والمقولات الكلامية التي تبلورت في فضاء تلك الأسئلة والتحديات. وهي مقولات وآراء لا تعرف أسئلة حياتنا الراهنة، الأسئلة المنبثقة من تحديات وهموم نمط حياةٍ يختلف عن نمط الحياة الذي انبثقت عنه التحديات الماضية اختلافًا تامًا.

في ضوء ذلك ينبغي أن نشير إلى أبرز أبعاد العجز في التراث الكلامي، بغية اكتشاف مبررات تجاوز الكلام التقليدي، وإعادة بناء التفكير الكلامي في إطار أسئلة العصر ومعارفه. ويمكننا ايجازه ذلك فيما يلي:

1. المنطق الأرسطي بوصفه مرجعية للتفكير الكلامي

على الرغم من رفض المتكلمين للفلسفة وطرائق تفكير الفلاسفة، لكنهم قبلوا المنطق الأرسطي، وتعاملوا معه كمسلّمات أساسية في البحث الكلامي، واستندوا

إليه في بناء علم الكلام، وركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله، كقوالب أساسية في الاستدلال على المقولات والمسائل والآراء، وصار هذا المنطق هو المرجعية في التفكير الكلامي، بحيث أضحى الخصمان يحاول كلّ منهما نقض حجّة الآخر، بالاستناد إلى أساليب المحاجة الأرسطية ذاتها، فقاد ذلك إلى خطأ المتكلمين في استعمال هذا المنطق، «فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطردًا في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلا القياس الجدلي، فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح، والثواب والعقاب، والحبط والفضل، في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟! ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع. وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى، بأنه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونه برهانًا، وليس هو بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري»[44].

لبث المتكلم، منذ ترجمة المنطق الأرسطي حتى اليوم، يرى مقولات هذا المنطق ومناهجه في الاستدلال حقائق نهائية، يرقى بعضها إلى البديهيات التي لا نقاش فيها. ومع تجدّد الحياة وتوالد مشكلات معرفية وعملية متنوعة كلّ يوم في وعي الناس، إلا أن بنية علم الكلام ظلّت تترسّخ باستمرار في إطار ذلك المنطق وأدواته وأساليبه، وكأن كلّ شيء يتغير ما خلا آراء أرسطو ومنطقه، فإنها أفكار لا تقبل المراجعة والتقويم. اتسعت مآسي الإنسان المسلم، واضطربت حياته، وتشوّه وعيه، واهتزت منظومة معارفه، فلم يعد المنطق الأرسطي يفي بمقتضيات حياته المتجدّدة، خاصة إذا لاحظنا أن هذا المنطق لا يهتم بالواقع، بل ترتبط الحقيقة لديه بتناسق المعطيات والمفاهيم فيما بينها في الذهن، وإن كانت لا علاقة لها بالواقع، بل ولو كانت مخالفة للواقع[45].

---

44 – الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، موسسة الأعلمي للمطبوعات، 1991م، ج 5، ص 286.

45 – النجار، عبد المجيد، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، ع 60 (شوال 1411هـ – مايو 1991م)، ص162.

يجادل البعض في أن أرسطو لم يفعل شيئًا سوى الكشف عن قوانين التفكير البشري الأبدية، التي هي مشتركة بين كلّ البشر بقطع النظر عن الزمان والمكان ونمط التمدّن والثقافة والمعرفة والعلوم السائدة. هذه الحجة يكذبها تاريخ المنطق ذاته، فإن الخبراء بتاريخ هذا الفن يعرفون أن للمنطق تاريخ، مثلما لأيّ فن ومعرفة وعلم تاريخ، بل أن للعقل تاريخكما تقول الإبستمولوجيا. مضافًا إلى التهافت الذي يقع فيه المناطقة، وتكذيب بعضهم للبعض في جدالهم.

ومما يدلّل على ذلك، هو أن المنطق الأرسطي انسحب بالتدريج من الحياة العقلية، بل انهزم وتقوّضت سطوته على الفلسفة الحديثة، وعجز عن مواكبة طرائق التفكير للعقل الحديث منذ الأورغانون الجديد لفرنسيس بيكون (1561 – 1626)، وكوجيتو رينيه ديكارت (1596 – 1650)، مرورًا بتنوير إيمانويل كانط (1724 - 1804)، والمنطق الديالكتيكي لهيغل (1770 – 1831)، ومن تلاهم من الفلاسفة والمنطقيين أمس واليوم.

كشفت الفلسفة الحديثة والمعاصرة أن الذهن ليس آلة تصوير صماء صامتة، يعكس الواقع كما هو،كأنه آلة تصوير فوتوغرافية كما يرى أنصار المنطق الأرسطي، بل يعالج الذهن المعطيات التي يتلقاها فيصوغها في سياق: مقولاته، ورؤيته للعالم، وأحكامه السابقة، وأفق انتظاره.كذلك أوضحت أن العقل هو معقولاته، ومعقولات كلّ عقل ليست خارج تاريخه وتاريخها، أي إن عقل أمس معقولاته هي مقولاته ومفاهيمه وأحكامه ورؤيته للعالم أمس، وهي لا تتطابق بالضرورة مع عقلنا اليوم. العقل هو معقولاته حيثما صارت ماهيتها، وتشكلت صورتها، يصير هو، هي تصوغه طبقًا لها، ويصوغها هو طبقًا له.

المفارقة أن منطق أرسطو المستعار من الغرب (اليوناني) في الماضي، والذي مازلنا نتعامل مع منطقه بوصفه مسلمات نهائية، نجد أشدّ المدافعين عنه في عالم الإسلام هم أنفسهم أشدّ المناهضين للمنطق والفلسفة والمعارف الغربية الحديثة والمعاصرة. وكأن معطيات العقل التي استوردها الآباء من أوروبا أمس يحرّم على

الأبناء التعاطي معها في صيغتها المتطورة اليوم بعد مرور أكثر من 2300عام على تأليف أرسطو (384 ق.م – 322 ق.م) لمنطقه في أثينا.

لو صحّ توصيف كلّ توظيف للمعرفة المنتجة في الغرب بأنه ضرب من التغريب، فذلك يعني أن كلّ الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم من مفكري الاسلام أمس، يمكننا نعتهم بالتغريبيين، ذلك أن منطق أرسطو اليوناني وفلسفة أفلاطون، والأفلاطونية الجديدة، أفاد منها ووظّف مقولاتها الكلّ، كلّ على وفق متطلبات ونوع كتاباته، أي ستندرج تحت هذا التوصيف مؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وملا صدرا، وحتى الغزالي المناهض للفلسفة والفلاسفة، وغيرهم.

2. النزعة التجريدية أو الفصام بين النظر والعمل

تقدّمت الإشارة إلى أن موضوعات الكلام الأولى تبلورت في سياق أسئلة انبثقت إثر الصراعات السياسية في العهد الإسلامي الأول، والمحيط الاجتماعي الذي وُلدت فيه، غير أن إسراف المتكلمين في استعارة المنطق الأرسطي، وتوظيف مفاهيمه في صياغة علم الكلام فيما بعد، والاعتماد عليه كليًا بوصفه مرجعية للتفكير الكلامي، نجم عنه تشبّع التفكير الكلامي بمنهج هذا المنطق، فانحرفت وجهته، وراح يفتّش عن عوالم ذهنية مجرّدة، بعيدة عن الواقع ووقائعه ومشكلاته، فتغلّبت بالتدريج النزعة التجريدية الذهنية على المنحى الواقعي في التفكير الكلامي، وتحوّل علم الكلام إلى مشاغل عقلية تتوغّل في صناعة آراء ومفاهيم ومقولات لا علاقة لها بحركة حياة الإنسان وشجونها ومواجعها، وأمست مهمة المتكلم التفتيش في عوالم أخرى غير الحياة البشرية وعالمها، والتدقيق في مسائل افتراضية ترتكز على محاججات منطقية، من دون أن تكون لها صلة بالواقع.

لم يقتصر أثر العقلية التجريدية على التفكير الكلامي فحسب، بل امتدّ أثرها إلى المشاغل الأخرى للعقل الإسلامي، فتجلّى بوضوح في العلوم الإسلامية، وما برح الفكر الإسلامي ينوء بعبء هذه النزعة إلى اليوم، فلا يكاد يتخطّى عوالم

الذهن، ويطلّ على الواقع، ويواكب التجربة البشرية وما تزخر به من آلام ومواجع وآمال ومطامح وآفاق.

إن غياب الممارسة العملية عن صياغة الأفكار، وعدم معاينة حضور الأفكار وأصداء تطبيقها في الحياة، أفضى إلى أن تغدو أعظم وظيفة للتفكير الديني عبارة عن تمارين ذهنية صرفة، تبدأ بالذهن لتنتهي بالذهن. وهي حالة لم تقتصر على حقل معين، بل تفشّت في علم أصول الفقه، وانتقلت إلى غيره من معارف الشريعة الأخرى.

كان إيغال العقل الإسلامي في التجريد منشأ لتغليب النظر على العمل، وعدّ العلوم النظرية أرفع من المعارف العملية، والحطّ من شأن الطبيعيات بالمقارنة مع علوم الحكمة الأخرى، وعلى الرغم من أن الطبيعيات أدرجت في أقسام الحكمة النظرية، لكن الاهتمام بها ودراستها كان مدعاة لأسف بعض الفلاسفة، فمثلًا كان ملا صدرا الشيرازي يعيب على الشيخ الرئيس ابن سينا استنزاف جهوده في مثل هذه العلوم، حتى أنه أرجع ما ظهر له من أخطاء ابن سينا في الإلهيات إلى صرف وقته في هذه العلوم الثانوية غير الضرورية. يكتب ملا صدرا: «فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات، إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود، وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية، كاللغة، ودقائق الحساب، وفن أرثماطيقي، وموسيقى، وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة، والمعاجين، وأحوال الدرياقات، والسموم، والمراهم، والمسهلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها أهلًا، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها»[46].

إن هذا اللون من التفكير ظلّ أحد القيم السائدة لدينا قرونًا طويلة، وما تزال آثاره تطبع حياتنا الفكرية، لذلك نبجّل عادة من يتأمل على الذي يهتمّ بالتجربة والممارسة والعمل، من دون أن نتدبّر عطاء كلّ واحد منهما، ودوره في تطور العلم

46 – الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم، مكتبة المصطفوي، 1368ش، ج 9، ص 199.

والمعرفة، وتنمية حياة الإنسان، وحلّ مشكلاته، وجعل حياته أسهل.

3. تراجع دور العقل وشيوع التقليد

على الرغم من أن كلا من الكلام والفلسفة يصنّف في خانة المعارف العقلية، إلا أن هناك فرقًا شاسعًا في نوع المنهج الذي يتعاطاه المتكلّم، والمنهج الذي يتعاطاه الفيلسوف. الفيلسوف ينتهج البرهان الذي يرتكز على مسائل مسلّمة تستند إلى مقدّمات يقينية، ويرى أن الحقيقة هي ما ينتهي إليه البرهان، بمعنى أنه ليس هناك حقائق قبلية خارج إطار البحث والبرهان. في حين يتعاطى المتكلّم منهجًا مختلفًا يبتني على الإيمان بمسلمات قبلية، ثمّ يستدلّ عليها بمقدّمات قد تكون يقينية، وقد تكون غير ذلك، لذلك يصبح القياس المستعمل في البحث الكلامي جدليًا، أي يعتمد مقدّمات تتألف من المشهورات والمسلمات، بغية إثبات ما هو مسلّم الثبوت قبلًا، أما القياس المستعمل في البحث الفلسفي فيكون قياسًا برهانيًا يعتمد مقدمات يقينية، بغية إثبات الحقيقة التي هي ما ينتهي إليها الدليل، لا ما هو مسلّم به قبل الدليل.

إن انتهاج هذا المنهج في الأبحاث الكلامية أدّى إلى تراجع دور العقل بالتدريج في علم الكلام، وترسُّخ نزعة تقليد أعلام المتكلمين لدى كلّ فرقة، على الرغم من أن المعروف هو عدم جواز التقليد في أصول الدين، غير أن التمسّك بآراء الأشعري في أصول الدين مثلًا شاع بنحوٍ أضحى فيه الدفاع عنها دفاعًا عن الدين، والتفكير خارجها تفكيرًا خارج الدين، فجنّد طائفة واسعة من دارسي الكلام أنفسهم لمحاربة أية محاولة للخروج على فكر الأشعري، ووصموا مثل هذه المحاولات بالابتداع والمروق من الدين. وهكذا الحال مع غير الأشعري من أعلام المتكلمين الذين أضحى تقليدهم واقتفاء أثرهم أحد الأعراف المتوارثة في القرون المتأخرة، وأفضى ذلك إلى تعطيل العقل الكلامي، وتوقف الإبداع والاجتهاد في علم الكلام.

هذه هي النتيجة الطبيعية للمنهج الذي اختطّه التفكير الكلامي، والذي قاد إلى تقليد متكلّمي ومؤسّسي الفرق. وكما عبّر العلامة محمد حسين الطباطبائي: «سيكون الاعتقاد بأصل المسألة متكئًا على تقليد رجال المذهب، أما البحث والاستدلال الكلامي فلا يعدو في نطاق هذا المنهج أن يكون نظريًا من ضروب اللهو، أو الرياضة الفكرية، أو اللعب. وسر ذلك أن المنهج البحثي الذي يقوم على افتراض ثبات المدلول أولًا، ثم يبحث ثانيًا عن الدليل الذي يدل على المدلول المفترض، لا يستحق أن يوصف بأكثر من كونه لهوًا، أو رياضة فكرية، أو تلاعبًا بالحقائق. إن اعتماد هذا المنهج في البحوث العلمية يشبه من الزاوية العرفية، أن يتخذ المرء قرارًا إزاء عمل معين، ثمّ يبادر بعد ذلك لطلب المشورة»[47]. ثمّ يمضي الطباطبائي في بيان أثر منهج المتكلّمين في استبعاد العقل واستبداله بإجماع أتباع المذهب، فيقول: «كان فيما ترتّب من آثار هذا المنهج، أن اتخذ أتباع كل مذهب من المذاهب الإسلامية، إجماع أهل ذلك المذهب على ما هو متداول بينهم من عقائد، حجّة تكون رديفة للكتاب والسنّة. وبهذا الترتيب سقطت حجية العقل – حتى لو كان بديهيًا – كليًا عن الاستقلال، ولم تعد له قدرة على الفعل والحركة»[48].

أما النتائج السلبية التي خلّفها منهج المتكلمين في الحياة الإسلامية، فتتلخص باشتمال المؤلفات الكلامية على»نظريات وأقوال يأسف العقل السليم لوجودها»[49]، مضافًا إلى «افتراض أهل كل مذهب إجماعات ومسلمات مذهبهم من الضرورات، وعليه عدّوا كل من لم يذعن من المسلمين لنظرياتهم ومسلماتهم منكرًا للضروري ومن المبتدعين»[50]. وبذلك دخل علم الكلام مرحلة السبات، وحيل بين العقل المسلم وبين ممارسة النقد، وانطفأ النقاش الحرّ الذي عرفته الحياة العقلية للمسلمين، في عصر ازدهار التفكير الكلامي في الإسلام. ولا يزال تفكيرنا الديني ينوء بتركة تلك

47 – الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة، خالد توفيق، قم، مؤسسة أُم القرى للتحقيق والنشر، 1416هـ، ص 82 – 83.
48 – المصدر السابق. ص 82 .
49 – المصدر السابق. ص 83.
50 – المصدر السابق. ص 83.

المرحلة، ولم تكفّ سلطة السلف عن قمع المبادرات الجادة من أجل إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام، والتعرّف على العناصر المعطّلة للعقل عند المسلمين.

4. إهمال الإنسان ونسيان كرامته وحرياته وحقوقه

لم يدرج المتكلّمون في مؤلفاتهم مبحثًا خاصًا بالإنسان، يتناول تأصيل موقف نظري يحدّد موقع الإنسان في سلم المخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيمته بالنسبة إلى غيره، والهدف من وجوده، وحقوقه وكرامته وحرياته، وطبيعة وظيفته، وأنماط حياته، وثقافته، وعيشه، وعلاقتها بما يتشكّل لديه من رؤية للعالم، وما يرتبط بذلك من مسائل.

على أن أهمية هذه القضية تتنامى مع تطوّر الحياة الاجتماعية، وشيوع ألوان القهر والاستبداد، وامتهان الإنسان، وإهدار كرامته، وتدجينه على المفاهيم والقيم الرديئة، فما لم نتوفر على صياغة رؤية للعالم تفصح لنا عن مكانة الإنسان، وتحدّد نوع علاقته بالدين، وتؤكد أن الدين جاء لتكريم الإنسان وهدايته وإسعاده، تغدو دعواتنا لتحرير الإنسان مجرّد شعارات لا مضمون لها[51].

ينفرد الإنسان في تكريمِه وتشريفه وتفضيله على ما سواه من الخلق كما جاء في الآية: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ، وفَضَّلنَاهُم عَلى كَثِيرٍ مِمَّن خَلَقنَا تَفضِيلَا»[52]. التكريمُ هنا تكريمٌ عامٌّ يتسع لكلِّ بني آدم، وهو مقامٌ وجودي، أي إنه مكوّنٌ ذاتيّ للكينونة الوجودية للإنسان مطلقًا، بغضّ النظر عن جنسه ولونه ومعتقده، وغيرِ ذلك مما هو خارج كينونته الوجودية. وهو غيرُ التكريم العرضيّ المضاف الذي هو استحقاقٌ يناله الإنسان بعملِهِ وسعيِهِ للكمال، وجهودِهِ الخيّرة من أجل إسعاد الناس، والإسهام في إثراء القيم وترسيخها، وخلقِ عالَمٍ أجمل للعيش. تكريمُ الإنسان أحد تعبيرات اختصاص الإنسان بمقام وجودي لا يرقى إليه مخلوقٌ غيره. وهو يعكس أسمى تعبير عن محبة

51 – الصدر، محمد باقر، موجز في أصول الدين، تحقيق، عبد الجبار الرفاعي، قم، مكتبة سعيد بن جبير، 1417هـ، ص–21 25 (مقدمة المحقق).

52 – الإسراء، 70.

الله للإنسان، ومنحه مكانة استثنائية بتكريمه، وجعله خليفته الوحيد في الأرض، واختصاصه بأنه المستأمن على كلّ مخلوقاته وتسخيرها له.

الكرامةُ قيمةٌ أصيلةٌ، إنها أحدُ مقوّمات الكينونة الوجودية لإنسانيّة الإنسان، حضورُها يعني حضورَ إنسانيّة الإنسان، وغيابُها يعني غيابَ إنسانيّة الإنسان. الكرامةُ وعيُ الإنسان بالحرية واستحضارها في القول والفعل. كلُّ رسالةٍ تحرريةٍ في التاريخ البشري تستمدُّ قيمتَها ومشروعيتَها من قدرتها على استرداد الكرامة البشرية المهدورة. المعيارُ الكلّي لاختبار إنسانيّة أيّ دينٍ هو كيفيةُ تعاطيه وإعلائه للكرامة الإنسانية، والموقعُ الذي تحتلّه الكرامةُ في منظومة القيم لديه. إنسانيّةُ الدين تلخّصها نظرتُه للكرامة بوصفها القيمةَ التي تستحضر كلَّ قيمةٍ إنسانيّة، قيمة تتسع لكلّ الحقوق الأساسية ، وتضع الحريةَ غايةً تتطلّع لاستردادها على الدوام كاملةً غيرَ منقوصة، والخلاصُ في تعاليمها وشريعتها من أيّة محاولةٍ لتسويغ العبودية المعلنة أو المقنعة، والإكراهية أو الطوعية، والحرصُ على حماية الخصوصية الشخصية من الانتهاك، أو تجاهل الفردية، أو إهدارها تحت ذريعة المصالح العليا للأمة والجماعة[53].

احترامُ الكرامة الإنسانية مقصدُ مقاصدِ الدين وأسمى أهدافه، وذلك يفرض أن يُعاد تفسير كلّ نصّ ديني بما لا ينقض الكرامةَ أو ينتقص منها. كلُّ نصٍ يتعارض مع هذا المقصد الكلي، وينتهي إلى التمييز بين البشر، سواء كان آيةً أو رواية، مثل تشريع الرقّ وما يماثله يُطرح وينتهي العمل بأحكامه، لأنه ينتمي للتاريخ ويعكس ظروفَ عصر البعثة[54].

يستغرق علم الكلام التقليدي في البحث عن الله وصفاته وكلّ ما يتصل به، في سياقٍ مستقلّ عن الإنسان. وعندما يُذكر الإنسان، فإن الحديث عنه لا يشير إلى ما يتصل بطبيعة حياته، وحاجته لمعنىً لهذه الحياة، ومرارت هذه الحياة

53– الرفاعي، عبدالجبار، الدين والكرامة الإنسانية، بيروت، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، 2021، ص 185 – 187. بحثنا هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الرابع من هذا الكتاب، بعنوان: الكرامة جوهر إنسانية الدين.

54 المصدر السابق، ص 252.

وقلقها وشجونها وشؤونها وأوجاعها ومتطلباتها، وآفاقها وأحلامها وآمالها. وتوق الشخص البشري الأبدي لمعنىً لحياته، ولحريته، وحاجته المزمنة لتأمين حقوقه، واحترام كرامته، والتعاطي معه بوصفه المخلوق الأسمى والأشرف والأكرم في العالَم، بل لا يكفّ التراث الكلامي عن تجاهل قيمة الإنسان، ونسيان ذاتيته وكينونته الوجودية الاستثنائية بين المخلوقات.

5. تفريغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي

أراد القرآن الكريم للتوحيد أن يكون صبغة لحياة الإنسان «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً»[55]، بمعنى أن حياة الإنسان ومواقفه وسلوكه اليومي ينبغي أن يصطبغ ويتلون بالتوحيد، حتى تصير «كل قضية علمية كانت أو عملية، هي التوحيد قد تلبس بلباسها وتظهر في زيّها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئًا واحدًا، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما»[56].

كانت العقيدة التي يستلهمها المسلم من القرآن طاقة حيّة تنتج الإيمان، وتوجّه السلوك، لأنها تجعل الإيمان معطىً عمليًا فاعلًا، مفعمًا بالحيوية، عبر دمج النظر بالعمل، وعدم الفصل بين الإيمان بوصفه، حالة وجدانية، والسلوك الإنساني الذي يتجلّى من خلاله المحتوى السلوكي للتوحيد. غير أن علم الكلام الذي تمت صياغته لاحقًا، بالاستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي، لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة فحسب، بل تجاوزه إلى تفريغ التوحيد من مضمونه العملي، والتعامل مع المعتقدات على أنها مفاهيم ذهنية مجرّدة لا صلة لها بالواقع[57]. ولم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع بتلقائية ووضوح من مرجعيتها العقيدية، وغدت حقائق العقيدة أقرب إلى التصديقات الذهنية، غايتها في ذاتها، وضعُف الشعور بغاياتها السلوكية. وأن قيم التوحيد الروحية والأخلاقية التي كانت تطبع حياة

---

55 – البقرة، الآية 138.
56 – الطباطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، طهران، مؤسسة البعثة، 1402، ص19.
57 – الصدر، محمد باقر، موجز في أصول الدين، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، ص12 (مقدمة المحقق).

المسلمين أصبحت بعد ذلك منحسرة في أذهان المسلمين إلى بعدٍ واحدٍ تجريدي، هو وحدانية الله، وتقلّص أثرها في مناحي الحياة العملية[58].

ومع أن المسلم أصرّ على التمسك بالإيمان بالله وبوحدانيته، غير إن هذا الإيمان فقد إشعاعه الأخلاقي، وتجرّد من فاعلياته الروحية، فلم يتجسّد في نزوعٍ للتضامن والمؤاخاة والسلام في حياة المجتمع المسلم، بناءً على أن عقيدة التوحيد توحّد التضامن المجتمعي، بل أمسى المسلمون جماعات وفرقًا متصارعة، وأُهدرت طاقاتهم في نزاعات أفضت إلى مواقف عدائية، وأقحمتهم في حروب أهلية، كلما خبت شبّ أوارها، ومازلنا نكتوي بحرائقها حتى اليوم. وهكذا يضمحل دور العقيدة، فلا تحول دون اقتتال الأمة الواحدة، ولا تكون منبعًا للتضامن والمؤاخاة والسلام حين تفرغ من محتواها العملي.

6. التربية على الخوف وترسيخ العبودية الطوعية

صورة الله في علم الكلام القديم، لا تقترن بالعدل، إنها صورة السيد المخيف المرعب، المتمرّس في البطش والتنكيل والعقاب والعذاب. الإنسان عبدٌ مسترقّ خانع ذليل حقير. صورة الله في علم الكلام الأشعري لا تقترن بالعدل، لله أن يفعل بخلقه ما يشاء، بلا أن يوصف أي فعل يصدر من الله مهما كان بالقُبح أو الحُسن، فله أن يعذّب العادل، ويثيب الظالم[59].

نشأ عن هذا التصور لله لاهوتُ الاسترقاق، وهذا اللاهوت بطبيعته ينسج شباكًا معقدة لمختلف أنماط العبوديات التي تكبل حياة الشخص البشري، عبر إنتاج العبودية الطوعية، والاستبداد العمودي في مختلف مستويات الاجتماع البشري، من: العائلة والعشيرة، إلى: المدرسة، والحزب والدولة.

يصادر لاهوت الاسترقاق حريات وحقوق الشخص البشري الاجتماعية. ويكرّس أشكال العبوديات، ويحجب لاهوت الرحمة والمحبة. يجعل لاهوت الاسترقاق

58 – النجار، واقعية المنهج الكلامي، مصدر سابق، ص161.

59 – خلافًا للأشاعرة وغيرهم من المتكلمين، ذهب المعتزلةُ والشيعةُ الى القول بالحُسن والقُبح الذاتي للأفعال، بغض النظر عن انتسابها أو عدم انتسابها الى الله.

الإنسان عبدًا ذليلًا خانعًا مسحوقًا، وينسى أن هذا النمط من العلاقة بالله يفضي إلى نفورٍ من الله مختبئ، وإن كان مُحتجبًا بتديّن زائف. ذلك أن الشخص البشري بطبيعته ينفر ممن يستعبده، ويمقت من ينتهك كرامته، ويكره من يمتهنه.

ما لم يتم تصحيح نمط صلة الإنسان بربه سيبقى المرء مشلولًا معاقًا. ينبغي تحويل الصلة بالله من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقة تنبض بالتراحم والمحبة والوصال. علاقة تتكلّم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل.

إن الصلة بالله لا تأخذ نصابها في تشييد حياة روحية أخلاقية أصيلة إلا اذا كانت حرّة، أي ينبغي أن تكون صلة مبنية على حرية واختيار، لا إكراه وامتهان.»وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»[60].

عامة الناس، إن تأملنا نمط إيمانهم نجدهم يعيشون وهم يتذوقون شيئًا من الوجد والوصال بالحق، ذلك أن إيمانهم فطري بريء عفوي حميمي، يتحسسون الله أقرب إليهم من حبل الوريد، ليس بوصفه أميرهم وسلطانهم، الذي يبطش بهم، بل بوصفه صديقًا جميلًا غيورًا كريمًا رحيمًا رقيقًا شفيقًا ملهمًا.

لعل البعض يحسب أن ذلك هو ما تشير إليه آيات القرآن، بتوصيفها الإنسان بأنه عبد لله، لكن الصحيح أن الآيات لا تتحدث عن هذه الصورة المستبدّة لله، ولا تشير إلى مكانة وضيعة مُهينة للإنسان. تكشف لنا آثارُ العرفاء، بوصفها منجمًا للاستنارة الروحية، عن صلة بالله تتأسّس على المحبة، وتتنكّر لأية صلة استرقاق بمعناه المقتبس من علاقات العبودية بين السيد وعبده في مجتمعات الاستعباد. يقول النفري في المواقف والمخاطبات: «فقف بين يدي لأنى ربك، ولا تقف بين يدي لأنك عبدى...».

لم يخلق الله الإنسان لأنه بحاجة إلى مَنْ يستعبده، خلق الله الإنسان ليعهد إليه أعظم وظيفة يعهدها لمخلوق، وهي خلافته في الأرض: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ

60 – الأعراف، 157.

خَلِيفَةً»[61]. لا يمكن أن يكونَ خليفةُ الله عبدًا ذليلًا مُهانًا، واُلله يعلنُ عن تكريمه له وشرف مكانته: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»[62].

هناك فرق بين عَبْيد وعِبَادِ في لغة القرآن، فعَبْيد مشتقة من: عُبُودِيَّة. ومرادفاتها: إِسْتَعْباد، رِقّ. ومقابلها: حُرِّيَّة، عِتْق، إِعْتاقٌ، تَحَرُّرٌ، تَسْرِيحٌ، حُرِّيَّةٌ. أما عِبَادِ فمشتقة من: عِبادَة. ومرادفاتها: إِعْتِكَاف، تعَبُّد، نُسْك. ومقابلها: إِبَاحيَّةٌ، تَهَتُّكٌ، خَلاَعَةٌ، دَعَارَةٌ، عُهْرٌ، فُجُورٌ، فِسْقٌ، مُجونٌ[63]. القرآن يشير إلى "عِبَادِ" بمعنى أحرار، لا بمعنى أقنان عبيد مستلبين مجبرين مكرهين. "فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ"[64]. الحُرّ هو المقابل للعَبْد. عَبْيد جمع عَبْد. الجاحِد هو المقابل للعَابِد. عِبَادِ جمع عَابِد. القرآن يستعمل كلمة عِبَادِ أكثر، فيما يستعمل أقل من ذلك بكثير كلمة عَبْيد[65]، وحيثما وردت كلمة عَبْيد في بعض الآيات فهي تقترن بنفي الله الظلم عن نفسه: «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»[66]. "وما أنا بِظَلَّامٍ للعَبْيد "[67]. " وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ"[68].

كأن القرآن ينبّه إلى السياقات الاجتماعية لمدلول العبودية، وتشبّعه تاريخيًا بمعاني الاسترقاق، وكيف أنها تحطّ المكانة الإنسانية للكائن البشري، وتستبيح شخصيته، وتهين كرامتة، بنحو يصير فيه هذا الكائن بمثابة متاع يمتلكه شخص آخر، لا حياة خاصة، ولا كينونة وجودية مستقلة له، وليس له من أمره شيئًا. فأراد الله أن ينفي عن ذاته تعالى هذا النمط من إهدار الكرامة الإنسانية، وإهانة

61 – البقرة، 30.

62 – الإسراء، 70.

63 – للمزيد أنظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الاعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، الذي قال: «والعِبادُ: قومٌ من قبائل شَتَّى من الْعَرَب اجْتَمعُوا على النصرانيَّة، فأنِفُوا أَن يَتَسمَّوْا بالعَبيد وَقَالُوا: نَحن العِبادُ» ج2، ص26. وانظر أيضاً: أبو البقاء الحنفي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، الذي كتب: « وَالْعَبْد الْمُضَاف إِلَى الله تَعَالَى يجمع على (عباد) ، وَإِلَى غَيره على (عبيد)»، ج1، ص649. وللتفاصيل المطولة راجع: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1414 هـ ، مادة (عبد)، ج5، ص82.

64 – الزمر، 17 – 18.

65 – وردت كلمة «عِبَادِ» ومشتقاتها في القرآن الكريم 97 مرة. في حين لم ترد كلمة «عَبْيد» ومشتقاتها سوى 29 مرة.

66 – انظر الآيات: آل عمرن، 182. الأنفال، 51. الحج، 10.

67 – سورة ق، 29.

68 – فصلت، 46.

الإنسان[69].

التربية على الخوف ترسّخ أرضية عميقة لنشأة وتفشي الاستبداد والعبودية الطوعية، ويجد الخوف تعبيره الاجتماعي في: الخوف من الحرية، الخوف من الفردية، الخوف من التفكير العقلاني، الخوف من التفكير النقدي، الخوف من المعارف الحديثة، الخوف من الاختلاف، الخوف من الخطأ، الخوف من الاعتراف، ذلك أن الاستبداد يبحث دائما عن الإجماع الشعبي ويخشى التمايزات والمغايرة[70].

7. ترسيخ اللاهوت الصراطي

يجادل المتكلم لإثبات حقانية مقولات فرقته الاعتقادية، والتدليل على عدم حقانية ما سواها. تشكِّل هذه المقولات بمجموعها منظومةً اعتقاديةً واضحةَ الحدود، بنحوٍ يمكن الاستناد إليها بوصفها معيارا للتعرّف على كلّ ما يقع في إطارها من مفاهيم وآراء، وما هو خارجها. تتألف هذه المنظومة من رؤية خاصة للعالم، وتصوّر مرسوم بعناية لصورة الله، ونمط علاقة الإنسان به، وكيفية عبادته والارتباط به، تنتظم في ضوئها مدونة فقهية، ترسم كيفية العبادات والأحكام، تتطابق فيها وجهة المدوّنة الفقهية مع ما تؤشر إليه الرؤية الاعتقادية.

متكلّمو كلّ فرقة يحتكرون صورة الله، بعد أن يرسموها في إطار مواقفهم ومقولاتهم الاعتقادية، وآفاق انتظارهم. مع أن وجود الله تعالى واحد أحد، لكن لا صورة واحدة له. الإنسان يرى الله على صورته. يحكي محيي الدين ابن عربي عن أبي طالب المكي أنه قال: (لايرى مَنْ ليس كمثله شيء، إلا مَنْ لَيسَ كَمثلِه شيء)[71].

صورة الله هي أول ممارسة تأويلية مارسها البشر، إذ اشتقّ أول البشر على صورتهم صورةً لله، ثم استمر بنو آدم يصوّرون اللهَ على صورهم المتنوعة، المنتزعة من

---

69 – الرفاعي، عبدالجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، 2015، ص 95 – 96.

70 – الرفاعي، عبدالجبار، إنقاذ النزعة الانسانية في الدين، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، ودار التنوير، 2010، ص 69 – 70.

71 – محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، ج 1 : ص 602. وأبو طالب المكي ت 386هـ، محمد بن علي بن عطية الحارثي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق، عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2005، ج2: ص 146.

عوالمهم المتنوعة. بنو آدم لا صورة نهائية يصلون إليها، لذا فإن الله لا صورة نهائية له. اللاتناهي للصور هنا هو لاتناهي وعي بني آدم وتأويلهم.

تتجلّى صورة الله لكلّ شخص من خلال جراحه. الفقير يرى الله في رغيف خبزه، المريض يرى الله في شفائه، السجين يرى الله في حريته، المعذّب يرى الله في نجاته، الغريق يرى الله في إنقاذه، المهان يرى الله في استرداد كرامته، وهكذا.

عادة ما يُحكَم بالمروق والهلاك كلّ من يتبنى معتقدًا خارج الصور الراسخة لله في لاهوت الفرق الكلامية التي ورثها المرء من أبويه بالولادة، فيما يكون الخلاص والنجاة في الآخرة هو المآل الطبيعي لأتباع هذه الرؤية الاعتقادية في نظرهم، فما لم يكن المرء معتقدًا بها لا يكون مشمولًا بالنجاة ومستحقًا للخلاص.

حاول المتكلمون التوكؤ على المدونة الحديثية لإضفاء المشروعية وتسويغ موقفهم الاعتقادي بتداول مرويات نبوية تتحدث عن الفرقة الناجية والفرق الهالكة، و (افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة)[72]. الفرقة الناجية دائمًا واحدة،كلّ فرقة تحتكر النجاة لنفسها، فيما تعتقد بهلاك كلّ من سواها. الخلاص دائمًا نصيب فرقة واحدة، لا تتعدّد. والعذاب نصيب عشرات الفرق الأخرى غيرها. وبمرور الزمن ترسّخ لاهوت صراطي في التفكير الكلامي لا يقبل في دائرة الإيمان والنجاة إلا الفرقة الناجية، فيما يُخرج كلّ فرقة أخرى غيرها من هذه الدائرة، ولا يمنحها حقّ النجاة، مهما كانت اعتقاداتها واجتهاداتها.

أفضى اللاهوت الصراطي إلى تقويض مرتكزات العيش معا في فضاء التنوّع والاختلاف، لأنه في ضوء منطقه يتعذّر بناء أسس حقيقية للتعايش في مجتمع ودولة حديثة واحدة، تقوم أسس المواطنة فيها على مساواة المواطنين في الحقوق والواجبات كافة، بغضّ النظر عن معتقداتهم وآرائهم وأعراقهم.

في ضوء اللاهوت الصراطي يجري تصنيف أفراد المجتمع الواحد عموديًا، بتراتبية

72 يرى بعض الباحثين أن حديث افتراق الأمة من الأحاديث الموضوعة في فترة متأخرة عن عصر النبي. أنظر: عمر بن حمادي، «حول حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة»، الكراسات التونسية، ع 115 – 116، 1981. يبدأ مؤلفو الفرق كتبهم عادة بحديث افتراق الأمة، بهدف تبرير حقانية الفرقة التي ينتمون اليها، وتكفير ما سواها من الفرق الأخرى.

اعتقادية، تجعل من يعتنقون المعتقد الرسمي في المرتبة الأولى، فيما يُصنّف ما سواهم في مراتب دنيا، لا ترقى إلى مقاماتهم السامية. وتبعًا لذلك أيضًا تتحدّد لائحة حريات وحقوق ومسؤوليات كلّ فرد في المجتمع، لا على أساس مواطنته وانتمائه للوطن، بل على أساس ولائه ومعتقده. تجسّد ذلك بنظام الملل في العصر العثماني، وشيوع أحكام أهل الذمة وغير المسلمين، كما تحكيه لنا تجربتها التاريخية عبر العصور، من تمييز وتراتبية دينية اجتماعية سياسية.

حتى لو تمكن البعض من تسويغ هذه التراتبية الدينية قبل عدة قرون في دول الخلافة والسلطنة، لكن كيف يتمكن اليوم من بناء دولة حديثة في سياق هذه المدونة التي تصنّف المواطنين على وفق معتقداتهم. أدبيات الجماعات الدينية في البلاد العربية تتحدّث عن الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان بأسلوب تلفيقي ذرائعي، فهي من جهة تدعو لدولة مدنية حديثة، وتصوّت على دستور لهذه يكفل المساواة بين المواطنين، ويمنحهم حرية الاعتقاد والتعبير عن معتقداتهم، لكنها من جهة أخرى تتبنى أحكام المدونة الكلامية والفقهية، ومقولاتها التي تتمحور حول واحدية اعتقادية، بلا أن تتدبر التناشز الصريح بين المبادئ الدستورية للدولة الحديثة، وما تتشبث به من مقولات لاهوتية صراطية، بل تتهم أية محاولة لاستئناف النظر في المدونة الكلامية والفقهية بالعداء لتراث الأمة ودينها وقيمها.

8. إهمال الروح والقلب والعاطفة

القرآن الكريم كتاب لا يكفّ عن مخاطبة العاطفة مثلما يخاطب العقل، ويهتف بإيقاظ الروح والقلب البشري، فهو يثير مشاعر الإنسان، ويستعمل في إيقاظ القلب والروح أساليب متنوعة، فتارة يتوسل بقصص النبوات السابقة، ويشرح طبائع مجتمعاتها، وأخرى يضرب الأمثال، وثالثة يوجّه الخطاب ببيان يتكثّف فيه الترغيب والوعد بالفوز والنجاة، ورابعة يعلن فيه الإنذار والإشارة إلى مصائر ومآلات الأشرار وعاقبتهم .. إلخ. يوصل القرآن الدنيا بالآخرة، بلغة موحية تخاطب أحاسيس وأشواق الإنسان، مشدّدًا على تأبيد الحياة، بوصف الدنيا

والآخرة كلّها حياة، على الرغم من تعدّد أطوارها الوجودية. وهو في كلّ ذلك لا يكفّ عن نعت الإنسان بوصفه خليفة مكرمًا لله.

لم ترد آيات القرآن بأسلوب رياضي أو منطقي أو فلسفي أو علمي، ولم يتحدّث القرآن وكأنه كتاب في العلم أو الفلسفة أو المنطق أو الرياضيات. هو كتاب لا يخلو من محاججات ونقاشات متنوعة، لكنها تنتظم في سياق آياته، بنحوٍ يتعاطى مع انفعالات وأحاسيس النفس البشرية ببيان يتغلغل في أعماق روح وقلب المؤمن، ويحرص على إيقاظه وتجديد صلته بالله على الدوام.

لا يهتمّ علم الكلام القديم بالروح والقلب والعاطفة، ولا ينفكّ عن إغراق عقل المسلم بجدالات ومحاججات ذهنية تجريدية، لا تستند إلى بديهيات، بل تحيل غالبًا إلى فرضيات ومسلّمات غير مبرهنة. كذلك لا تتعاطى مقولات الكلام مع الإنسان بوصفه خليفة الله المكرّم، ولا تفصح عن تجلّي الله فيه بما لم يتجلّ في سواه من مخلوقاته.

لذلك انبثق التصوف ردَّ فعلٍ على ما طغى في علم الكلام من نسيانه للذات الفردية، ولمقام الإنسان في العالَم [73]، وتغييب أبرز حوافز سلوكه العميقة، وتجاهل ماهو الأهمّ في أعماقه، فقد حاول المتصوفة إنقاذ مشاعر المسلم وإيقاظ قلبه عبر استلهام الأفق الروحي والعاطفي في آيات القرآن، وكشف ما تشي به من قيم روحية وروافد عاطفية ومفاهيم أخلاقية. وإن كان كثير من المتصوفة تورطوا بمتاهات غرائبية لاحقًا، فانفصلوا عن العالَم ، وانكفؤوا داخل عالمهم الذي خلقوه لأنفسهم، وتفشّت في التصوّف سلسلة تقاليد وبروتوكولات، تلاشت معها فردية المتصوّف، وانقلبت وظيفة التصوّف من تحقيق الذات إلى استعبادها، إذ بدلًا من أن يكون مسعىً ينشد استرداد الذات المهدورة، انتهى إلى عبودية وصنمية لأقطاب وشيوخ التصوّف. الصنمية مهما كانت تهدر الذات وتهشّمها، إذ يتحوّل معها الإنسان شبحًا، تُمحى في شخصيته كلّ ملامحه الخاصة. الصنمية عبودية

73 – للتوسع يراجع الفصل الأول والثاني (نسيان الذات، ونسيان الانسان)، من كتابنا: الدين والظمأ الأنطولوجي.

مهما كان نمط الصنم، حتى في الحب، حين يصبح المحبوب صنمًا يغدو المحب عبدًا، وحين (يتعامل المريدون مع شيخ الطريقة بوصفه صنمًا، تنطفئ الشعلة في أرواحهم، ويمسون رقيقًا لا يمتلكون شيئًا من ذاتهم، فيما يمتلك مشايخهم كلّ شئ في حياتهم. هنا تنقلب وظيفة التصوّف، بوصفها امتلاكًا للذات عبر وصالها بالحق تعالى، والاستغناء عن كلّ شئ سواه إلى عبودية مُهينة ممسوخة لمشايخ الطرق الصوفية. الله يدعونا إلى التوحيد، وأن لا نتخذ أحدًا من دون الله إلهًا، ولن نعبد سواه أبدًا)[74].

إلا أن التصوّف المعرفي والعرفان النظري أنجز مدونة غزيرة غنية، يمكن الإفادة من شيء من مفاهيمها في إعادة الاعتبار للذات البشرية المستلَبة في علم الكلام القديم، وإعادة تفسير مكانة الإنسان في العالَم، وبيان مسارات القلب والعقل، وكيف أنهما مساران لا يتطابقان بالضرورة، وأن المنطق العقلي الكلامي أهمل الكشف عن الجذور النفسية للاعتقاد، وأخفق في التعرّف على: أن الايمان حالة تعاش لا فكرة تناقش، وأن الإيمان ضرب من التوق والانجذاب والعشق، وكلّ توق وانجذاب وعشق حماسة. وأن التشبّث بأدلة المتكلمين لا يوقد القلب، ولا يكشف عمّا تختزنه العواطف، ولا يتوغل في أشواق الروح.

إن آيات القرآن الكريم تهتمّ كثيرًا بإيقاظ العاطفة، وتشدّد على نداء القلب، وصوت الضمير، وإرواء ظمأ الروح، وكأنها تؤشر إلى أن منطق العواطف والمشاعر والروح والقلب لا يتطابق ومنطق العقل دائمًا. العقل يشرح لنا ما تبوح به ويبرهن على ذلك، فيخبرنا عن انقباض وانبساط العاطفة والقلب والروح. وتلك مهمة نهض بها التصوّف المعرفي الذي (هو تصوف عقلي، خرج على الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة لها خارج إطار مناهج وأدوات القراءة والفهم والنظر والتفكير الموروثة التي اخترعها الشافعي والأشعري وغيرهما، ثم ترسّخت بمرور الزمن حتى ارتقت إلى مرتبة المقدّس، واحتلت مكانة النصوص المقدّسة التي تقرؤها هذه الأدوات. لقد منح هذا النمط من التصوّف المسلم أفقًا رحبًا للتأويل، وإنتاج قراءات تتوالد منها على الدوام قراءات حيّة في فضاء يُلهم الحياة الروحية الأخلاقية للمسلم.

74 الرفاعي، عبدالجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، بيروت، دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، **2015**، ص **158**.

كذلك استطاع هذا النمط من التصوّف الخلاص من توثين الحروف وإهدار المقاصد، والتمسك بالأشكال ونسيان المضامين، والغفلة عن الحالات والغرق في الصفات. كما أعاد التصوف المعرفي الاعتبار للذات المستلَبة، والعالَمالجواني المطموس للشخص البشري، وعبّد دروب القلب في رحلته الأبدية نحو الحق، وانشغل بإرواء ظمأ الروح للمقدس)[75].

9. افتقار علم الكلام للمضمون الأخلاقي

مباحث علم الكلام القديم تنتمي إلى ما يصطلح عليه بالحكمة النظرية لا الحكمة العملية، والأخلاق تنتمي للحكمة العملية. علم الكلام عند المعتزلة والشيعة يقول بالحسن والقبح الذاتيين، أي أن الفعل يتصف بالحُسن والقبح في ذاته، بغض النظر عن الأمر والنهي الإلهي. كما يحلّل طبيعة الإلزام بالتكليف، وهل هو عقلي أو شرعي، أو هو كلّ منهما. لكن مع ذلك لا نعثر في المباحث القديمة لعلم الكلام لدى المعتزلة والشيعة على ما يعالج ماهية القيم الأخلاقية، أو ما يتحدث عن تحقّقها ووظائفها، أو ما يشرح مصادر الإلزام في الفعل والترك الأخلاقيين، وطبيعة العلاقة بين الوحي والأخلاق. كذلك لا نعثر في علم الكلام على مباحث تدرس الفضيلة والسعادة وكيفياتها، ومنابع إلهامها في حياة الإنسان. هذا في علم الكلام الذي يتبنّى القول بالحُسن والقبح الذاتيين للأفعال[76].

أما في علم الكلام الأشعري فالمسألة تأخذ صيغة أخرى، إذ ينفي علم الكلام الأشعري القول بالقبح والحُسن الذاتيين، ويشدّد على أن الحُسن هو ما حسّنه الأمر الإلهي، والقبيح هو ما قبّحه النهي الإلهي. وهذا يعني ألا عدل ولا ظلم مستقل عن الشرع، أي لا معنى لحكم العقل بقبح عقاب المطيع وثواب العاصي، ولا معنى للعدل الإلهي.

75– الرفاعي، عبدالجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، بيروت، دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، 2015، ص 161 – 162.

76– يقول واصل بن عطاء (80 – 131 هـ): «الباري حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شرّ وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به، ويحكم عليهم بشئ ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشرّ والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله. ويستحيل أن يخاطب العبد بـ»افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يحسّ من نفسه الاقتدار والفعل». أحمد صبحي، في علم الكلام، القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط 4، 1982، ج1: ص 184.

كما يفشل العقل كما يرى الأشعري في اكتشاف الحُسن والقبح، فإنه تبعًا لذلك لا يمكنه إدراك الأخلاق والفضيلة والسعادة ووسائل بلوغها. من هنا لم يعد للأخلاق من حيث هي أخلاق أيّ مضمون خارج إطار الوحي في علم الكلام الأشعري.

لو لم تكن هناك نواميس كونية للعدل والأخلاق، وكان كلّ حُسن يحيل إلى ما يحسّنه الوحي، وكلّ قبيح يحيل إلى ما يقبّحه الوحي، فسيفضي ذلك إلى تفريغ الأخلاق من مضمونها، وغياب أيّ فعل أو سلوك أخلاقي في المجتمعات البشرية التي لم تعرف الأديان الوحيانية، مع أنه حتى تلك المجتمعات التي لا تعرف الأديان الكتابية، ولم تصل إليها تشريعات الوحي، فإن مسيرتها التاريخية تبرهن على أن هناك حضور للكلمات والأفعال الأخلاقية، وأنها تدرك أن للكلمات والأفعال الأخلاقية الأصيلة حياة في ضمير العالَم، ذلك أنها حقيقة أبدية، فلو تكلّمت بكلمة طيبة، أو فعلت فعلًا حسنًا، سيكون لكلّ منها صدىً بحسبه في العالَم، الكلمة ذاتها تقال عن صاحبها بأبهى صورها، الفعل ذاته يعود لصاحبه بأجمل مما فعل، إن خيرًا فخير، وإن شرًا فشر.

كما تبرهن الحياة الاجتماعية للإنسان أن الحياة الأخلاقية هي سلسلة مواقف، تصنع بمجموعها طورًا وجوديًا خاصًا للكائن البشري، إنها الشرط الذي يتحقّق به نمط الحضور الحقيقي لهذا الكائن في العالَم، والذي يعبّر فيها الدين عن حضوره في المجتمع، ويطرد كلّ تمثيل زائف له، يرتدي جلبابًا باسم الدين، لكلّ الذي يكشف سلوكه عن انتهاك الفضيلة وإفساد لمقاصد الدين الأخلاقية. إن اضمحلال الحياة الأخلاقية، يفضي إلى اضمحلال وجود الكائن البشري، وهشاشة كينونته، والذي ينتهي إلى غيابه عن العالَم.

يحدث أحيانًا خلط بين القيم الروحية والقيم الأخلاقية، مع أن كلا منهما يحقّق كمالًا وجوديًا للإنسان بحسبه. هناك علاقة عضوية وتأثير متبادل بينهما. **القيم الروحية**: تشبع الفقر الوجودي للإنسان، وتروي الظمأ للمقدّس، وتحقّق كمالًا

وجوديًا للانسان يمتلئ بها ثقة بذاته وقوة، وتمنح إرادته توترًا وصلابة وعزيمة. **والقيم الأخلاقية:** تنظّم الحياة الاجتماعية، وتجعل العلاقات بالآخر سليمة، تنشد خير البشرية، لكنها ليست بالضرورة تثري الفقر الأبدي للكينونة البشرية، ولا تروي الظمأ المزمن للمقدّس، والذي لا يحقّق له الامتلاء والارتواء والسكينة والطمأنينة سوى القيم الروحية.

الإيمانُ بوصفه قيمةً روحية يمتلك تأثيرًا سحريًا، تتحول معه كيمياء الأرواح، فتتسامى وتحلّق في عوالم ملكوتية. الحبُّ بوصفه قيمةً روحية، على الرغم من أنه يسهم بمنح حياتنا الاجتماعية وعلاقاتنا بالغير كثيرا من الدفء والسلام والتراحم، يهبنا مالا تهبنا القيم الأخلاقية السلوكية، كالصدق وغيره. إذ للحبّ كيمياء خاصة تتبدّل معها مادة القلوب، فيصير جوهرها نفيسًا.

التكامل الوجودي لا تنجزه القيم الأخلاقية وحدها. وهو ما تكشف عنه مواقفنا حيال مواجع الحياة وجروحها ونكباتها، فمهما يكن موقفنا وضميرنا أخلاقيًا، ومهما كنا صادقين ننشد الفضيلة، لكن لو فوجئنا بنكبة فإنها تستنزفنا، وربما نتهشم بها، لو لمنمتلك رصيدًا روحيًا يمنحنا طاقة وجودية تمكننا من عبور تلك النكبة. فقط أولئك الروحانيون، المتيّمون بحبّ الله والإنسان والعالَم، هم من يعبّرون نكبات الحياة بلا انكسارات وانهيارات، وبلا ضياع وتيه[77].

10. الخلط بين النصّ المقدّس وتفسيراته

حدث خلط بالتدريج بين النصّ الأول والنصّ الثاني، وأعني بالنصّ الأول القرآن الكريم، وما هو ثابت من السُّنّة الشريفة على اختلافات في حدودها الزمنية واستمرارها بعد وفاة رسول الله «ص» بين السنة والشيعة، ووسائل ثبوت صدورها بين المحدثين والفقهاء. وأعني بالنصّ الثاني قراءاته وتفسيراته وشروحه، التي تكوّنت في سياق تجارب المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ في مختلف مجالات

77 – الرفاعي، عبدالجبار (تحرير)، الحب والايمان عند سورن كيركگورد، بيروت، دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، 2006، ص 12 – 13.

الحياة، بحيث ارتقت مكانة بعض هذه القراءات والتفسيرات والشروح إلى مكانة النصّ المقدّس، ثم حجبته وأضحت في مراحل لاحقة بديلًا عنه، حتى لو سعى البعض للعودة إلى النصّ الأول فعادة لا يصل إليه إلا من خلالها. عندما تمرّ قراءة النصّ من خلال ما تراكم عليه من قراءات، فإنها تغدو أسيرة العوامل المختلفة المنتجة لتلك القراءات عبر العصور، ذلك أن قراءة كلّ نصّ أسيرة السياقات، وليست هناك أيّة قراءة منعتقة منها، أعني السياقات الأعمّ من: المؤلف، المتلقي، كيفية التلقي، الأفق التاريخي، الزمان، المكان، السلطة، الإكراهات، المصالح، المسبقات.

كان المتكلّمون من أغزر علماء الإسلام اجتهادًا، وأشدّهم تنوّعًا في الآراء، واختلافًا في صياغة المفاهيم الاعتقادية وتفسيرها. ففي كّل فرقة تتعدّد الاجتهادات غالبًا بتعدّد أعلامها، ولا تقتصر صياغة المقولات على مؤسّس أو مؤسّسي الفرق والمدارس الكلامية، بل تتواصل فاعلية إنتاج الرأي والرأي المضادّ لدى الأتباع، مادامت المدرسة حيّة، تجدّد نفسها عبر دينامية فعّالة. لكن هذه الدينامية تتوقف، ويغلق باب الاجتهاد الكلامي، وقراءة النصوص في ضوء الأفق التاريخي لعصر القراءة، في عصور التقليد، والاستغراق في التلقي والتلقين، فيغرق الدارسون بالهوامش والتفسيرات والشروح وشروح الشروح، ويتعاملون مع نصوص مؤسّسي المقولات تعاملًا لا تاريخيًا، يقفز على السياقات التي أنتجتها، وكأنها نصوص نهائية، وظيفتنا حيالها الفهم والتفسير، وحتى التفسير لا يعدو إلا أن يكون تفسيرًا مبسّطًا، وليس تأويلًا يخترق طبقات التراث ويتوغّل في نسيجه المركب، ليكتشف الملابسات والعوامل الظاهرة والمستترة المولّدة للمقولات والمواقف والآراء الكلامية، ويفكّك أنماط التبريرات الدينية وكيفية تشكّلها ورسوخها وتقديسها عبر التاريخ، إلى الحدّ الذي يتعاطى فيه أتباع كلّ مدرسة معها وكأنها نصوص نهائية.

ينبغي دراسة التراث برمته بوصفه فهمًا ومنجزًا بشريًا، خاضعًا لمختلف مشروطيات العصر الذي أنتجه وثقافته ولغته، وكلّ ما يتصل بذلك من متغيرات

سياسية اقتصادية اجتماعية دينية .. الخ، بمعنى دراسة التراث في سياقه الزماني والمكاني والثقافي، ونزع القدسية عنه، لأنه تراث أنتجه بشر، وليس سوى اجتهادات خاصة بزمانها ومحيطها، والحذر من تأبيده لكلّ زمان، وإخراجه من تاريخه وظروف إنتاجه الخاصة في محيطه. وبدون ذلك ليس بوسعنا الدفاع عن الدين اليوم، وإيقاظ المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي فيه، وعقد مصالحة بين المسلم والآخر من جهة، وبين المسلم والجغرافيا والتاريخ من جهة أخرى، بل سنلبث نكرّر عبارات مجاملات زئبقية، لا تبوح إلا بمزيد من الالتباس والتلبيس.

11. تجاهل ظروف وعوامل ولادة وتشكّل الفرق

لا يهتمّ علمُ الكلام القديم بظروف نشأة الفرق، وكيفية تشكّلها، وبواعث القول بآراء ومقولات مؤسّسيها ومجتهديها، ولا يدرس العواملَ المتنوعة لولادتها، خاصة العامل السياسي الأشدّ أثرًا في نشأة الفرق وتوجيه مسارها والتحكّم بمصائرها. الصراعات العنيفة على الخلافة كانت على الدوام بحاجة إلى ما يمنحها مشروعية إلهية تفرض على المسلمين التمسّك بها، والخضوع للخليفة مهما كان سلوكه الشخصي وأفعاله، والقبول بطريقة إدارته للخلافة، وأسلوب ممارسته للسلطة، وإن كان مستبدًّا ظالمًا جائرًا عنيفًا.

احتضن الخلفاءُ الأمويون والعباسيون جماعةً من المتكلمين وفرضوا اجتهاداتهم على الأمة، ونبذوا اجتهادات جماعة أخرى مخالفة لهم، وأسكتوا أية رؤية تجتهد بتفكير مختلف، مهما كانت عقلانيتها، ومنطقية طرائق استدلالها، وما يمكن أن تنتجه من قناعات موضوعية. يكشف عن ذلك المصير المرير الذي أسكت صوتَ الاعتزال إلى الأبد، على الرغم من أن المعتزلة كانوا يمثّلون صوت العقل في التفكير الكلامي. سبق الحديث عن الاعتقاد القادري، وكيف فرض الخليفةُ على كلِّ المسلمين المعتقد الذي تبنّاه ونبذ غيره. فقد شدّد هذا الميثاق على تكفير المعتزلة وكلِّ مَنْ لا يعتقد بمضمونه كما في قوله: «مَنْ قال انه [القرآن] مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه».

12. الاعتماد على الطبيعيات الكلاسيكية

من المشكلات التي مُني بها علم الكلام القديم اعتماده على الطبيعيات الكلاسيكية، والاستناد إلى معطياتها على أنها حقائق نهائية، في حين نسخت العلوم الطبيعية الحديثة معظم الآراء والفرضيات التي قامت عليها الطبيعيات بالأمس، وبرهنت الاكتشافات الحديثة لقوانين الطبيعة على أن كثيرا من فرضيات تلك الطبيعيات وأفكارها أوهام محضة.

مضافًا إلى أن الكلام التقليدي اقتصرت أبحاثه على مجموعة مسائل، ولبث الخلف يكرّر هذه المسائل ذاتها، ويفكر في إطارها، حتى تكوّنت لها حدود صارمة لم يجرؤ أحد على تخطّيها، وصار مدلول العقيدة هو تلك المسائل خاصة، واتخذ المتكلّمون نسقًا محدّدًا في ترتيبها، وظلّ هذا النسق هو هو في المدونات الكلامية، لا يتغيّر أو يتطور في القرون الأخيرة. وعلى الرغم من تغيّر وتطور العلوم والمعارف والحياة البشرية، لكن علم الكلام أخفق في استيعاب مباحث أساسية أخرى، ولبث ينوء بتكرار مقولاته ومقدّماتها ذاتها.

-7-

إحياء علم الكلام

في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي حدث أول لقاء مباشر بين المسلمين في الشرق والأوروبيين، عندما غزا نابليون مصر سنة 1798، وجلب معه المطبعة، وبعض مقتنيات الحضارة الأوربية الحديثة، فضلًا عن مجموعة من الخبراء والأكاديميين، ثمّ تلا ذلك بعثُ محمد علي باشا لجماعة من الطلاب المصريين إلى فرنسا في سنة 1826، وكانت البعثة تضمّ في البداية اثنين وأربعين دارسًا، ثمّ تكامل عددها فبلغ 114، بعد أن التحق بهم آخرون، فكانت أكبر بعثة دراسية توفدها مصر إلى أوروبا حينذاك، وقد لعب أفرادها بعد تأهيلهم العلمي دورًا رائدًا في بناء التربية والتعليم والثقافة المصرية، غير أن الدور الأهمّ هو الذي لعبه أحد المبتعثين، والذي لم يكن أول الأمر طالبًا في البعثة، بل كان مرشدًا أو إمامًا دينيًا للبعثة وهو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، لكنه شرع بالدراسة فور وصوله، وتعلّم اللغة الفرنسية، وكان يهدف إلى ترجمة العلوم إلى العربية، وبعد عودته إلى مصر سنة 1831 بادر رفاعة لترجمة كثيرٍ من الكتب، وبموازاتها كتب رحلته وانطباعاته وفهمه للحضارة الغربية في كتابه الذائع الصيت «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ومؤلفات غيرها.

كان لترجمات الطهطاوي ومؤلفاته، وجهود آخرين تالية لجهوده، أثر جيد في تدشين عهد جديد للفكر في مصر وما حواليها من البلاد العربية، وهو العهد الذي تعرّف فيه المسلمون على شيء من معارف أوروبا وعلومها الجديدة.

ومثلما حدث في مصر فقد سبق ذلك لقاء المسلمين الأتراك بالفكر الأوربي، وقارنه، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، تعرُّف المسلمين في شبه القارة الهندية على أوروبا وبعض معارفها، وتلاه اتصال القاجارية في إيران بأوروبا.

اتسم تعرُّف النخبة في العالَمالإسلامي على أوروبا آنذاك بالانبهار والدهشة، فمثلًا كان سيد أحمد خان يدعو المسلمين في الهند لاستيعاب مكاسب الحضارة الغربية، وبغية تحقيق ذلك أصدر مجلة «تهذيب الأخلاق» وهي مجلة تهتمّ بالتبشير لأفكاره، كما أنشأ مجمعًا علميًا للترجمة والتأليف والنشر، ومؤسّسة تعليمية مهمة سنة 1875 هي «جامعة عليكره الإسلامية»، كذلك ألّف كتبا عديدة، من أشهرها تفسيره للقرآن الذي نحا فيه منحىً تأويليًا، واهتمّ فيه بقراءة آيات القرآن في ضوء العلوم الحديثة، فقدّم في ضوء هذا المنهج فهمًا بديلًا لبعض العقائد، واقترح في كتابه «تبيان الكلام» نظرية جديدة اصطلح عليها بإنسانية الأديان[78].

أشاعت آراء أحمد خان، ونظراته التأويلية للمفاهيم العقائدية، ودعوته للمذهب الطبيعي، عاصفة من الجدل والمناظرات، أيقظت التفكير الكلامي الساكن، وأقحمت العقل المسلم في الهند في فضاء يموج بإشكالات واستفهامات مختلفة لم يألفها هذا العقل في متون علم الكلام الكلاسيكية، فانبرى للردّ على آرائه السيد أكبر حسين الإله آبادي، والسيد جمال الدين الأفغاني، وغيرهم.

عملت آراء أحمد خان وآراء مفكرين آخرين ظهروا فى تركيا وإيران ومصر والمشرق العربي على تأجيج قلق عقائدي، مهّد السبيل لبعث روح الكلام وإحياء هذا العلم، فدبّت الحياة من جديد في التفكير الكلامي، وبدأ وعي بعض دارسي علم الكلام يسعى للتحرّر من الحواشي والشروح التي لبث محتجبًا في مداراتها عن العالَم مدّة طويلة.

78– تحدّثنا عن «سيد أحمد خان»، في الفصل الثالث من هذا الكتاب

التجديد والإحياء والإصلاح

يلتبس مفهوم التجديد بمفهومي الإحياء والإصلاح في اللغة العربية. وتتعدّد معانيه بتعدّد أساليب توظيفه في الاستعمال. السلفيون يفسّرون الإصلاحعلى وفق منظورهم الذي يرى الإصلاح مرادفًا للإحياء، بمعنى استئناف ما كان كما كان. الجماعات الدينية تفهم الإصلاح بوصفه اتساعًا لحدود الدين ومعارفه، بنحوٍ يجب أن يغطّي الدين ويستوعب كلّ شئ في حياة الإنسان الأرضية. وهو يعني دخول كلّ شيء في الدنيا في الدين، أو ما يمكن تسميته بـ «تديين الدنيوي» واستيعاب الدين لأفكار وأقوال ومواقف وأفعال الانسان كلها، حتى العلوم والمعارف تتحول إلى دينية، خاصة الفلسفة والعلوم الإنسانية والفنون والآداب، وهو ما شاع في الأدبيات الاسلامية في نصف القرن الأخير بعنوان: (إسلاميَّة المعرفة، أو أسلمة المعرفة، أو اسلام العلوم). وهذه التسمية توازي (تبيئة العلوم، أو قومية العلوم) كما تسميها بعض الأدبيات القومية واليسارية، أو (الروح الحزبية في العلوم) كما تسميها الأدبيات الشيوعية السوفيتية.

للإصلاح الديني عند رواد النهضة العربية أكثر من معنى، وإن كانت تلتقي على رفض التعصّب والتحجّر، ومحاكاة شيء من حركة الإصلاح الديني اللوثري في المسيحية، وفتح باب الاجتهاد في الفقه بالعودة إلى أدوات النظر وأصول الفقه الموروثة. بدأ هذا النمط من الفهم للإصلاح مع الطهطاوي مرورا بالأفغاني، وتلميذه محمد عبده الذي كان أول عالِم مسلم يسعى لتدشين محاولات جادّة في إعادة تفسير القرآن، وتقرير التوحيد بشرحٍ حديث، وإصدار فتاوى تصغي لإيقاع العصر. إصلاح محمد عبده توقف عند المسائل الفقهية وتفسير بعض الآيات القرآنية من دون المساس الجوهري بالمقولات العقائدية، والقضايا الإيمانية النظرية الداخلة في نطاق

«علم العقائد» أو «علم الكلام».

أما التجديد فيعني التطور والإبداع والابتكار، إذ ورد التجديد في المعاجم العربية بمعنى: «الإتيان بما ليس مألوفًا أو شائعًا، كابتكار موضوعاتٍ أو أساليبَ تخرج عن النمط المعروف والمتفق عليه جماعيًّا، أو إعادة النظر في الموضوعات الرائجة، وإدخال تعديل عليها بحيث تبدو مُبْتَكَرةً لدى المتلقِّي»[79]. أستعملُ في كتاباتي مصطلح "التجديد"، وليس الإحياء أو الإصلاح، لأن معنى "التجديد" لا يلتبس بغيره. "التجديد" الذي أفهمه لا يدعو لإحياء التراث كما هو، ولا إصلاح معارف الدين وترميمها بالمعاني المارّة الذكر.

منطقُ التفكيرِ ومناهجُ وأدواتُ النظر التي أنتجت معارفَ الدين كلُّها اجتهاداتٌ بشريةٌ وليست نصوصًا مقدسة. التجديدُ هو إعادةُ تفكيك البنية التحتية التي أنتجت معارفَ الدين في ضوء المنطق والمناهج وأدوات النظر الموروثة، وغربلتُها وإعادةُ بنائها في ضوء منطق الفلسفة والعلوم والمعارف وأدوات النظر الحديثة. وسيتضح هذا المفهوم بشكلٍ تفصيلي في الفصول القادمة من هذا الكتاب.

مفهوم تجديد علم الكلام

ما زال هناك نقاش بين الباحثين حول بيان مفهوم تجديد علم الكلام، فقد ذهب البعض إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى دمج المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام[80]، فمتى ما انضمّت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدّد هذا العلم، فيما ذهب غيرهم إلى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضمّ مسائل جديدة فحسب، بل يتسع ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني،

79– معجم المعاني الجامع، معجم عربي عربي، نسخة منشورة على الأنترنيت.

80 – السبحاني، جعفر، مدخل للمسائل الجديدة في علم الكلام (مدخل مسائل جديد در علم كلام). قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1375ش، ص –6 8.

والهندسة المعرفية[81].

التجديد في المسائل يعني توالد مسائل جديدة نتيجة للأسئلة المستحدثة، ينجم عنها نموّ وتطوّر علم الكلام نفسه. أما التجديد في الهدف، فيعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم التي تتلخّص في الدفاع عن المعتقدات إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية. التجديد في المناهج يعني التحرّر من المنهج الأُحادي، والانفتاح على مناهج متعدّدة في البحث الكلامي، تشمل المناهج: الهرمنيوطيقية، والسيميائية، والتجريبية، والبرهانية، مضافًا إلى ظواهر النصوص، والحقائق التاريخية[82].

التحوّل في الموضوع يعني الخروج من الاهتمام بقضايا وجود الباري وصفاته، والنبوة العامة والخاصة والمعاد إلى نطاق واسع يستوعب القضايا كافة الموجودة في النصوص المقدّسة، سواء منها الناظرة إلى الواقع أو الناظرة إلى الأخلاق والقيم[83].

أما التجديد في اللغة، فيتحقّق بالانتقال من لغة المتكلّمين القديمة، ومعمياتها وألغازها إلى لغة حديثة تستقي من المكاسب الجديدة للمعارف والعلوم والفنون والآداب، وتعبّر عن الفهم الجديد للطبيعة الإنسانية، وحقوق وحريات الإنسان. لغة علم الكلام القديم دخلت مرحلة الشيخوخة منذ مدة طويلة، ومن المعروف أن اللغة حين تشيخ تضمحل حساسيتها وطاقتها في استيعاب المعاني المركبة، وتنضب فيها طاقة الأسئلة الكبرى، وتتفشّى فيها كلمات واهنة، وعبارات هشّة، تقول كلّ شيء من دون أن تقول شيئًا له معنى. بل إن البيئة الفقيرة لغويًا فقيرة عقليًا. خصوبة اللغة وثراؤها، بقدر ما تقتل التفكير الساذج البسيط فإنها تحيي وتنمي التفكير المركب، ولا يمكن الوثوق بولادة أفكار تنفتح على ما يختلف معها، إلا حين تغتني اللغة

81 – فرامرز قراملكي، أحد، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، ترجمة: حبيب فياض، المنطلق ع119 (خريف وشتاء 1997–1998) ص 18–23.

82 – المصدر نفسه، ص 17–22.

83 – ملكيان، مصطفى، الدفاع العقلائي عن الدين (دفاع عقلاني از دين). نقد ونظر، ع 2 (ربيع 1374.ش) ص 36.

بمعجم يرفدها باستمرار بألفاظ ومصطلحات تنفتح على فضاء عقلي يتسع باستمرار لاستيعاب وتمثّل كلّ ما هو جديد في العلوم والفنون والآداب، ويواكب حركة التطور والإبداع في مجالات المعرفة المختلفة، ويسهم في رفدها على الدوام.

بموازاة التجديد في اللغة لابدّ من التجديد في المباني، فإن المتكلّم اهتمّ سابقًا بترسيم مبانٍ خاصة في المعرفة، تستند إلى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهّدة للمباحث الكلامية، في حين انهارت بعض تلك المباني حين افتتحت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة ثغرات كبيرة اخترقت جدار الواقعية الأرسطية، وتزايد الحديث عن واقعيات معقّدة، كالواقعية التخمينية، وتعرّض المفهوم التقليدي للعقل إلى عاصفة نقدية، استهلها فرنسيس بيكون، وديكارت، وبلغت نضجها مع إيمانويل كانط، واكتست من بعده صياغات متنوعة بالإفادة من معطيات فلسفة العلم والتطور العميق في الفيزياء خاصة الفيزياء النظرية والكوانتم، ومختلف العلوم والمعارف البشرية. كلّ ذلك يدعو إلى استئناف النظر في المباني والمرتكزات الموروثة لعلم الكلام، لأن التجديد في المسائل والموضوع والهدف والمناهج واللغة يتطلّب تجديدًا في المباني.

إذا طال التجديد جميع الأبعاد السابقة فإن الهندسة المعرفية لعلم الكلام ستشهد تجديدًا، لأن أبعاد كلّ علم تشكّل نسيجًا مشتركًا فيما بينها، ويوحّدها التأثير المتبادل، أي إن أي تحوّل في أحدها يستتبعه تحوّل في سائر الأبعاد الأخرى، وهذا يعني تخلخل المنظومة السابقة للعلم، وحدوث منظومة بديلة، يأخذ فيها كّل بعد من أبعاد العلم موقعه الملائم، ويُعاد تشكيل المسائل في إطار يتسق مع التحولات الجديدة في: المسائل، والغايات، والموضوع، والمناهج، واللغة، والمباني، ومعنى ذلك تجديد الهندسة المعرفية لعلم الكلام[84].

84 – فرامرز قراملكي، أحد، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، مصدر سابق، ص –22 32.

يلاحظ على هذا التصور لتجديد علم الكلام أنه لا يتضمّن رسم حدود دقيقة بين علم الكلام وفلسفة الدين، مضافًا إلى أنه يخلط بين الكلام الجديد والإلهيات المسيحية الحديثة[85]. علاوة على أنه ما يزال في طور البناء، ولذلك تنوّعت الاجتهادات، في بيان هويته، والكشف عن أسسه ومرتكزاته. مع كلّ ذلك يبدو هذا التصور أجلى من تصورات أخرى تسعى إلى إيضاح مفهوم تجديد علم الكلام، لكنها تختزل التجديد في بُعد واحد، أو تتخبّط وتخلط بين الإحياء والإصلاح والتجديد، فلا نكاد نستخلص منها مفهومًا واضحًا متميزًا للتجديد

لم أجد خارطة طريق تكشف لنا بوضوح معنى علم الكلام الجديد، والمعيار الذي نحدّد على وفقه المتكلّم الجديد. «الفهم الجديد للوحي» هو المعيار الذي نراه لتمييز علم الكلام الجديد عن علم الكلام القديم، كما يأتي تفصيل ذلك في الفصل القادم وما يليه من هذا الكتاب.

85 – المصدر نفسه، ص 10– 12.

-8-

مصطلح علم الكلام الجديد

في ضوء المعطيات المذكورة آنفًا لمفهوم التجديد يغدو القول بوجود شخص واحد مؤسّس لهذا العلم قولًا يقفز على حقائق التاريخ، ويجهل المدلول الحقيقي لتجديد علم الكلام، ذلك أن حركة التجديد في معارف الدين مخاض عسير، وولادة شاقة، لم تبلغ غاياتها بقرار تصدره مؤسّسة أو فرد أو مؤتمر يعقد لهذا الغرض، أو خطبة حماسية تصدر من شخصية علمية أو دينية، أو مقال، أو كتاب ينشر. التجديد في معارف الدين أفكار جديدة تولد، ومجموعة جهود معرفية وبرامج علمية جريئة تتراكم، تنطلق في بيئة تتوفّر على العناصر والمقومات الضرورية لاستنبات الفكرة ونموّها، وتبنّي ودعم مؤسّسة روحية لها.

ليس تجديد علم الكلام بدعًا من ذلك، بل هو مشروع تظافرت على احتضانه وتطويره مبادرات وجهود معرفية وعملية، أسهم فيها رجال أدركوا مأزق التفكير الديني في الإسلام الحديث، لكن الريادة تبقى دائمًا نصيب علماء أفذاذ.

منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، تميّزت هذه الفترة بالدعوة لإحياء علم الكلام ببعث طاقة الإيمان الساكنة في النفوس عبر التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظ الفكر من حالة السبات، وإثارة طاقات الحركة، والدعوة لإصلاح الأفكار الفاسدة[86]، وتطهير وجدان الأمة من الخرافات، وتأكيد دور العقل والعلم بوصفهما رافدين رئيسيين لتفسير المعتقد.

86 – الترابي، حسن عبد الله، قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ط 2، 1995م، ص 19.

أما نشأة مصطلح علم الكلام الجديد، فيبدو أن هذا المصطلح ظهر للمرّة الأولى عنوانًا لكتاب شبلي النعماني (1878 – 1914). إلا أنه لا يمكن الجزم بأن شبلي النعماني هو أول من نحت هذا المصطلح الذي أضحى عنوانًا للاتجاه الحديث في إعادة بناء علم الكلام، وأظنه استعاره من سيد أحمد خان الذي أراه أول من يصدق على تفكيره الكلامي مفهوم علم الكلام الجديد في العصر الحديث، بوصفه اجتهد في تفسير الوحي خارج تفسيرات مؤسّسي الفرق الكلامية وأعلامها[87].

مع محمد إقبال ندخل مسارًا مختلفا في تجديد علم الكلام الذي حاول أن يضع لبنات أساسية لبناء فلسفة دينية في الإسلام، لا تكرّر المدونات الموروثة في علم الكلام كما نجده ماثلًا في محاضراته الست التي ألقاها في مدراس بالهند عام 1928، ثمّ أتمها بعد ذلك في الله آباد في عليكره، وصدرت فيما بعد في كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني في الإسلام».

سعى محمد إقبال لزحزحة علم الكلام القديم، وتمحورت جهوده حول محاولة بناء فلسفة بديلة للدين، ليست مكتفية بذاتها، بل تغتني بما تستوعبه وتتمثّله من معارف الآخر. وخلافًا لمحمد عبده الذي نهى عن الخوض في الذات والصفات والقدر، والذي قال بصراحة: «إنني لا أحب ان أتكلم في هذا الأمر أكثر من هذا، وإلا لم أكن من الصابرين، ولخضت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه». نجد محمد إقبال يستهلّ كتابه بقوله: «إن التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده، فكلما تقدمت المعرفة، وفتحت مسالك للفكر جديدة، أمكن الوصول إلى آراء أخرى»[88]. ويبدأ إقبال بحثه في بيان إمكانية استخدام المنهج العقلي الفلسفي في مباحث الدين، وتحليل جوهر الدين، والجذور العميقة للإيمان وما ينطوي عليه. وهذا يقوده إلى الاستعانة بآراء جماعة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين في تفسير

87– سيأتي المزيد من الحديث عن ذلك في الفصل القادموما يليه من هذا الكتاب، إذ لاحظنا أن كتاب شبلي النعماني لا يحمل من علم الكلام الجديد إلا العنوان، فهو: عنوان جديد بمضمونٍ قديم.

88 – محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة: محمود عباس، مراجعة: عبد العزيز المراغي ومهدي علام، دار الهداية، طبعة ثانية 2000م، ص4.

الدين بوصفه ظاهرة إيمانية وجدانية واجتماعية، وبموازاة ذلك يحرص على استنطاق الموروث الإسلامي، خاصة آراء المتصوّفة والعرفاء والفلاسفة.

توفر هذا الكتاب على بناء إطار منهجي للدراسات الدينية في الإسلام، تتحدّد فيه أولويات البحث، ونقطة البداية، والمنطلقات الأساسية، وأدوات التعاطي مع المعرفة والعلوم الإنسانية الحديثة، ووسائل اكتشاف البؤر المضيئة في التراث، ومدى الإفادة من عناصره الحية، ودمجها بمكاسب المعارف الجديدة، وتوليفها في هندسة معرفية متناسقة الأجزاء. ففي استقراء سريع لـ «تجديد التفكير الديني في الإسلام» يطالع القارئ إشارات لفلاسفة ومفكرين غربيين، مثل: لوك، هيوم، هوكنج، برغسون، فرويد، ديكارت، بركلي، نيوتن، رسل، زينون، دريش، ولدن كار، ماكتاجارت، برود، أوغسطين، منك، ماكدونالد، نومان، برونج، شوبنهور، برادلي، بلانك، هيغل، لوردهالدين، رونجير، الكزاندر، رويس، جون ستيورات مل، روجربيكون، شبنجلر، هورتن، هيزنبرج، جورج فوكس، اينشتين، وليم هاملتون، لايبنتز، يونج، داروين...الخ. ربما لا نجد مفكرًا إسلاميًا يتسع أحد مؤلفاته لاستيعاب إشارات لآراء هذا العدد الوفير من المفكرين والفلاسفة في ذلك الزمان، وإن كان مروره على آراء هؤلاء المفكرين لا يتعدّى ومضات خاطفة في أغلب الموارد المشار إليهم فيها، ونجده يخفق أحيانًا في مسعاه لتأويل بعض آيات القرآن في ضوء مقولات الفلاسفة الغربيين، خاصة الفلاسفة الألمان الذين انعكس شيء من مقولاتهم في تفكيره الديني.

هذا الحشد للأسماء الغربية يشي بموقف إيجابي من الفلسفة والمعارف الغربية الحديثة، في زمن كان فيه غيره لا يخفي ارتيابه وقلقه منها. وإن كان لا يمكننا القول أنه يكشف عن استيعابٍ وفهم عميق ودقيق لتلك الفلسفة والمعارف. كانت أفكار اقبال تلمح بشكل خاطف إلى مفاهيمها وأدواتها عند دراسته التراث وتشريحه، وتأويل بعض النصوص، ودراسة الفضاء الدلالي لها، والتوغل في دراسة التجربة الدينية، واستجلاء مدياتها في الروح، وحقل وحدود الدين في الحياة

البشرية.

يحكي لنا هذا الطيف من الأسماء عن تنوّع مرجعيات تحديث التفكير الديني عند إقبال، فهو تارة يستلهم مقولات الفلاسفة، وأخرى يتعاطى مع خبرة اللاهوت المسيحي الجديد، وثالثة يستعين بعلماء النفس، أو الاجتماع، ورابعة ينهل من التصوّف المعرفي. وهو بذلك يتخلّص من حالة الوجل والخوف حيال معطيات اللاهوت الجديد، والعلوم الإنسانية الحديثة التي استبدّت بتفكير معظمالإسلاميين اليوم[89].

كتاب محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، هو أول نصّ في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد يصدر قبل ما يقارب القرن من الزمان، لكن تأثيره مازال محدودًا في الدراسات اللاحقة بالعربية، لأن أدبيات الإخوان المسلمين وغيرهم من الجماعات الدينية استعارت مفاهيم ومقولات أبي الأعلى المودودي وافتتن بها، فنقلوا آثار المودودي للعربية بوصفها ملهمة لشغفهم باستعادة دولة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة،كما نلاحظ ذلك بوضوح في كتابات سيد قطب التي ظلت تفكر في مداراتها معظم أدبيات الجماعات الدينية سُنيّة وشيعية.

رؤى محمد اقبال تكاملت عبر مواطنه فضل الرحمن[90]، الذي كان خبيرًا بالتراث، بجوار تكوينه الأكاديمي الرصين، واهتمّ بتطوير رؤىً اجتهادية جريئة في الإسلام الحديث، ومع أن رؤى فضل الرحمن لم تبتعد عن الروح الحرّة لمحمد اقبال، لكنها لم تقلّده أو تحاكي تفكيره، أو تمسي صدىً لها، بل تطورت واغتنت آراء إقبال من خلالها.

ظلّ فضل الرحمن يدعو للعودة إلى القرآن، واستند إليه بوصفه مرجعية في كتاباته، وحاول أن يكتشف النسيج العضوي في آياته، وتفسيره في ضوء سياقه الخاص، لا في ضوء السياقات الموروثة المتراكمة عبر التاريخ التي ينتمي كلّ منها إلى عصره الخاص، وما كان يسوده من: تسلط وإكراهات، وأنظمة معرفية، وأنظمة

89 – الرفاعي، عبدالجبار. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. بيروت: دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، 2013، ص 149.
90 سيأتي الحديث عن فضل الرحمن (1919 – 1988) في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

لإنتاج المعنى. ومنهجه هذا في تفسير الآيات قاده إلى الاهتمام بالقضايا المحورية في القرآن، وصياغة المفاهيم المفتاحية لكلّ آياته، لذلك تمحورت كتاباته القرآنية على الكليات المشتركة، مثل: التوحيد، الإنسان، الطبيعة، النبوة والوحي، والإيمان بالآخرة[91]. وانتهى إلى آراء كانت غريبة على بيئته الدينية، ما سبّب له كثيرا من المتاعب، لأنها لم تكرّر ما أثقل مدونة التفسير من آراء المفسرين المتوارثة.

تقع الذات البشرية موضوعًا للمعرفة في الوقت الذي تكون فيه عارفة. إنها ليست متحرّرة من أثر رؤيتها للعالم على فهمها، وما تفرضه الذات على ذاتها من تحيزات غير واعية، إذ طالما وقع الباحث في أسر تحيّزات ذاته، وسطوة الرؤية للعالم والثقافة المحلية والأيديولوجيا والأحكام السابقة التي يتبناها على فهمه، فتركت بصمتها على المفهومات التي يذهب اليها، والآراء التي يدافع عنها، والنتائج التي يخلص اليها. لذلك لم تتحرّر تلك الجهود الرائدة لأحمد خان ومحمد إقبال وفضل الرحمن في الهند وباكستان، من أسر رؤية الذات للعالم، والبنية اللاشعورية لها، وأحكامها السابقة، وهكذا لم يتحرّر ما تلاها من محاولات ظهرت في مصر، وحوزة قم، وحوزة النجف، التي كانت كلّها تنشد إعادة النظر في علم الكلام التقليدي، وبناء علم كلام وفلسفة للدين في ضوء آفاق العصر الذي يعيش في المسلم ومتطلباته الاعتقادية.

---

91 راجع كتاب: فضل الرحمن. المسائل الكبرى في القرآن الكريم. بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، **2013**.

-9-

علم الكلام عند مفكِري الإسلام في إيران والعالَم العربي

بعد تسلّط الجماعات السلفية على الحياة الثقافية للمسلمين في الهند وباكستان اضمحلّت الوجهة الفكرية لمحمد إقبال. إلا أن التفكير الديني في إيران في النصف الثاني من القرن العشرين أعاد إنتاج المقولات المركزية في فكر إقبال، وعمل على تنميتها وتطويرها، لاسيما رأي إقبال في ختم النبوة الذي يلخصه بقوله: «إن النبوة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة الى إلغاء النبوة نفسه، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدًا على مقود يقاد منه، وإن الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه ينبغي ان يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[92]. التقط علي شريعتي وغيره هذا الرأي، وصاغ في ضوئه مفاهيم محورية عديدة في فكره. وهكذا استعار مرتضى مطهري رأي إقبال في كون الاجتهاد هو«أُس الحركة في الإسلام»[93]، وقدّم في ضوئه تفسيرًا لمفهوم الثابت والمتغيّر ودور الاجتهاد في تطوير التفكير الديني في الإسلام. كما أفاد مفكرون إيرانيون معاصرون من بعض مقولات محمد اقبال، ووظّفوها في دعوتهم لتجديد التفكير الديني[94].

أما في العالَم العربي فنلتقي ببعض المحاولات المبكرة للدعوة لتجديد علم الكلام، وأهمّها دعوة أمين الخولي (1895 – 1966) للاجتهاد في الاعتقاد، ففي نقاشه مع شيخ الأزهر[95] رفض انحصار الاجتهاد ببعض أحكام العبادات، ورأى أن

92- محمد إقبال. تجديد التفكير الديني في الاسلام. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968، ص 144.

93-محمد إقبال. مصدر سابق. ص170.

94- الرفاعي، عبدالجبار. إنقاذ النزعة الانسانية في الدين. ص 152 – 153.

95- الخولي، أمين. مناهج تجديد. القاهرة: 2003، ص 46. عن: جريدة الأهرام 27 رمضان 1384.

«التغير والتطور سنّة شاملة في الأصول: العقائد والعبادات والمعاملات، وفي هاتين الأخيرتين شريعة الإسلام هي انتخاب ما نراه أيسر عملًا وأصلح للبقاء»[96]. ولم يتردّد الخولي في القول بأن «تطور العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره، حماية للتديّن، وإثباتًا لصلاحيته للبقاء، واستطاعة مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل»[97].

يشدّد الخولي على رفض أية قراءة لا تاريخية للتراث، ويرى التراث محكومًا بعوامل وظروف خاصة مولّدة له، تتناسب مع ضرورات ومشروطيات زمانية مكانية تفرضها كلّ حقبة تاريخية، وعلى هذا فهو يتغيّر ويتطوّر مستجيبا لما تمليه عليه تلك المشروطيات والضرورات. من هنا نجده يحيل الخلاف بين المتكلّمين، وتغيّر الأقوال وتنوّعها في مسائل: «الذات والصفات، والكلام الإلهي، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار.. وغير ذلك»، إلى التغيّر في البيئات والزمان والمكان. والتغيّر هو التطوّر، تبعًا لمفهومه[98].

وهو بذلك يتخطّى الدعوة لفتح باب الاجتهاد في الفقه، ويصرّ على ضرورة شمول الاجتهاد للعلوم والمعارف الإسلامية بأسرها. وتشديده على أن تطوّر العقائد واجب يؤشر بوضوحٍ إلى أنه قد تجاوز ما كان عليه سلفه وأقرانه من دعاة الإصلاح في الأزهر، ودعوته هذه من الدعوات المبكرة في دنيا الاسلام لبناء «علم كلام جديد» [99]. ولم نجد رأيًا جديدًا لأمين الخولي في تفسير الوحي، لذلك لبث في إطار الدعوة لتجديد علم الكلام ولم يتجاوزها.

ونلاحظ في كتاب «الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان» لمحمد عبد الله درّاز الذي كتبه سنة 1952، معالجة للفكرة الدينية من الوجهتين الموضوعية والنفسية، والعلاقة بين الدين والأخلاق والفلسفة وسائر العلوم، ونزعة الدين

96– المصدر السابق، ص **46**.

97– الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، ص ٥٢.

98– المصدر السابق، ص **54 – 55**.

99– الرفاعي، عبدالجبار، «رائد الدرس الهِرْمِنيوطيقي بالعربية الشيخ أمين الخولي»، ورقة مقدمة في مؤتمر الهرمنوطيقا وفهم النصّ الديني، مقاربات في مناهج الفهم، بيروت، **21** نيسان **2015**. قضايا اسلامية معاصرة، ع **62 – 63**، (صيف وخريف **2015**).

وأصالتها، ونشأة العقيدة الدينية، وتفسير الظاهرة الدينية، والكشف عن شيء من منابع إلهامها في الحياة البشرية، بالاستناد إلى المعطيات الجديدة في المعرفة البشرية. ودرّاز لبث في أفق هذه المباحث ولم يتجاوزها. ولم نعثر في آثاره على ما يدلّ على أنه يطمح لبناء علم الكلام وتجديده.

في كتابه «أُسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالَم العربي الحديث»، أورد فهمي جدعان مصطلح «علم كلام جديد» سنة 1976، الذي عقده للحديث عن «التوحيد المتحرر»، وبواعث التفكير الكلامي الجديد لدى بعض المفكرين المسلمين المحدثين، الذين «راحوا يبحثون عن علم كلام جديد - إن أمكن القول - علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علمًا (محررًا) للإنسان، وعلمًا صافيًا من الشوائب والأكدار»[100]. ويعود استعمال مصطلح "التوحيد المتحرّر» إلى المستشرق البريطاني «جيب»، الذي أشار إلى «اللاهوت المتحرّر»، ونسبه إلى أحد اللاهوتيين الكبار في سياق حديثه عن الاتجاهات الحديثة في الإسلام في المحاضرات التي ألقاها في «مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة» مطلع القرن الماضي، وتضمنّها فيما بعد كتابه «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»[101].

أما في إيران فقد ظهر مصطلح «علم الكلام الجديد» مع ترجمة كتاب شبلي النعماني المارّ الذكر ونشره سنة 1950، إلا أن مصطلح الكلام الجديد لم يتداوله الباحثون والدارسون وقتئذٍ. وإن كان قد بدأ ظهور أفق جديد في التفكير الفلسفي والكلامي في آثار محمد حسين الطباطبائي وشروح تلميذه مرتضى المطهري، فقد سعى الأخير سعيًا حثيثًا لشرح أفكار أستاذه الطباطبائي، وكتب تصورات أولية بشأن تجديد علم الكلام، كما أشار في مرحلة لاحقة إلى مصطلح علم الكلام الجديد، واستعمل هذا المصطلح في آثاره، فمثلًا في سياق بحثه لوظيفة علم الكلام،

100– – جدعان، د. فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالَم العربي الحديث، عمان الأردن، دار الشروق، ط3، 1988م، ص 195.

101– – جيب، هـ. أ. ر.، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ص114، ولاحظ أيضاً حول ولادة المصطلح، الصفحات 89، 102، 110، 113.

يحدّد المطهري وظيفتين له، تتمثّل الأولى في دحض الشبهات الواردة على أصول وفروع الدين، والثانية في بيان الأدلّة على أصول وفروع الدين، ثمّ يشير إلى أن اقتصار الكلام القديم على هاتين الوظيفتين، يعني غيابه عن الشبهات المستجدّة في عصرنا، فضلًا عن أن الشبهات الماضية أمست بلا موضوع في هذا العصر. كذلك وفّر التقدّم العلمي كثيرا من الأدلّة والبراهين الجديدة التي لم يعهدها العقل سابقًا. مضافًا إلى أن كثيرا من الأدلّة المتداولة بالأمس فقدت قيمتها، واقترح المطهري «تأسيس كلام جديد»[102].

من الكتب التي صدرت في هذه الفترة كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» لمحمد حسين الطباطبائي وشرحه لتلميذه مرتضى المطهري، فقد صدر الجزء الأول منه سنة 1953. هذا الكتاب، وإن كان كتابًا فلسفيًا، فقد انصبّ البحث فيه على بيان مسألة المعرفة والإدراك، وتفسير حقيقة المعرفة البشرية ومصادرها وحدودها، لكنه جاء ليقرّر جملة من المفاهيم لإشادة الأساس الفلسفي لعلم الكلام، لذلك انطلق من صياغة المقولات الفلسفية لمحاكمة الاتجاه التجريبي في الفلسفة الغربية الحديثة، والاتجاه المادي، والمادية الديالكتيكية منه بالذات، عندما عرفها العالَمالإسلامي وقتئذٍ.

ويعد كتاب «أصول الفلسفة» محاولة مبكرة ورائدة لتدوين علم كلام فلسفي في هذا العصر، لولا الالتباس والاضطراب الذي نراه في فهمه لبعض نظريات وآراء الفلاسفة الغربيين، لافتقار مؤلفه وشارحه لمعرفة اللغات الأم المدونة فيها أعمال هؤلاء الفلاسفة، وعدم ترجمة نصوصهم الأساسية وقت تدوين الكتاب، والاعتماد على مراجع فارسية غير متخصّصة تعرض المفاهيم الفلسفة الغربية الحديثة وتشرح نظريات الفلاسفة بأسلوب ليس سطحيًا فقط، بل ملتبسًا ومشوشًا ومضطربًا وخاطئا أحيانًا.

وفي سنة 1959 صدر كتاب «فلسفتنا» لمحمد باقر الصدر، وهذا الكتاب

102– – مطهري، مرتضى، الوظائف الأساسية والوظائف الفعلية للحوزات العلمية، (وظايف اصلى ووظايف فعلي حوزه هاى علميه)، ص 49.

ينسج على نهج الطباطبائي في «أصول الفلسفة»، في محاولةٍ لتدوين علم كلامٍ فلسفي. يعالج فيه الصدر قضية المعرفة أولًا، ثمّ ينطلق منها لتحديد المفهوم الفلسفي للعالم، وبيان حاجة الأشياء إلى علة، والبرهنة على وجود الله. وقع كتاب «فلسفتنا» بما وقع فيه كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» الذي كان يحاكيه في فهمه ومناقشاته، فوقع في التباسٍ في فهم الفلسفة المثالية، وتبسيطٍ في فهم آراء الفلاسفة الغربيين في العصر الحديث.

كتاب «فلسفتنا» مؤلَف ألصق في مضمونه بعلم الكلام منه إلى الفلسفة، لأنه ينشد إثبات وجود الله، بالإفادة من طرائق المنطق الأرسطي في المحاججة والبرهان. وبالنظر إلى ما يؤشر إليه عنوان الكتاب من إحالة الصدر الفلسفة للهوية الإسلامية «نا»، فإنه يصنّف الفلسفة تبعًا لهويتها الاعتقادية، على الرغم من أن الفلسفة لا هوية اعتقادية لها، الفلسفة مشترك عقلي، الفلسفة لا تقبل التجنيس الاعتقادي والتصنيف الهوياتي. وهو ما ينطق به صراحة عنوان «فلسفتنا» الذي يعلن عن هوية اعتقادية إسلامية للفلسفة. وذلك ما يدعونا لتصنيف مضمون «فلسفتنا» على علم الكلام التقليدي وليس الفلسفة، وإن كان عنوان الكتاب لا يفصح عن ذلك.

وفي كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» الذي صدر سنة 1971 حاول الصدر أن يتحرّر من تقليد أرسطو، ويفكّر في آفاق لا تكرّر مقولاته في فلسفتنا، كما صرّح بذلك في قوله: «ونحن في هذا الكتاب إذ نحاول إعادة بناء نمو المعرفة على أساس معين، ودراسة نقاطها الأساسية في ضوء يختلف عما تقدم في كتاب فلسفتنا»[103]. إذ اعتمد فيه توظيف منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات، بعد أن قدّم رؤية جديدة في تفسير نمو المعرفة وتوالدها، موازية لما هو معروف في المذهبين التجريبي والعقلي، وعبّر عن رؤيته هذه بـ»المذهب الذاتي للمعرفة».

ينشد الصدر في هذا الكتاب بناء أساس منطقي للإيمان بوجود الله، وإثبات

103– الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء: دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللايمان بالله. بيروت، دار المعارف للمطبوعات، ط 4، 1982، ص 8.

وجود الله مسألة كلامية. فقد نصَّ على ما يريده عبر العنوان الشارح الذي يصف هذا الكتاب، بأنه يستهدف: «اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله»، لذلك اعتمد منهجه هذا في تدوين بحثه الكلامي: «موجز في أصول الدين»، الذي جعله مدخلًا لرسالته الفقهية «الفتاوى الواضحة»[104]. وخلص الصدر في كتابه هذا إلى نتيجة مفادها يتمثّل في: «أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالَم ، عن طريق ما يتصف به العالَممن مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال، كأي استدلال علمي آخر، استقرائي بطبيعته... وهكذا نبرهن على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن، من وجهة النظر المنطقية للاستقراء، الفصل بينهما»[105].

العقل الكلامي غير العقل الفلسفي. العقل الكلامي ينطلق من مسلّمات سابقة. العقل الفلسفي عقل كوني، عابر للجغرافيا القومية والاعتقادية والدينية. القراءة اللاهوتية للفلسفة تنتج لاهوتًا، القراءة الكلامية للفلسفة تنتج علم كلام، القراءة الفقهية للفلسفة تنتج فقهًا، القراءة الأيديولوجية للفلسفة تنتج أيديولوجيا. لا ينتج الفلسفة إلا التفكير الفلسفي، والقراءة الفلسفية للفلسفة. التفكير الفلسفي لا ينطلق من مسلّمات سابقة، أو مواقف قبلية جاهزة، أو تحيزات واعية، مهما كانت. التفكير الفلسفي يبحث الوجود من حيث هو وجود، التفكير الفلسفي يبحث الحقيقة من حيث هي حقيقة، التفكير الفلسفي يبحث الإنسان من حيث هو إنسان، بمعنى أن التفكير الفلسفي يبحث الكينونة الوجودية المشتركة للإنسان التي لا تتغير بتغير الظروف والواقع والزمان والمكان.

104– – الصدر، محمد باقر، موجز في أصول الدين، مصدر سابق، ص **45 – 47**.»مقدمة المحقق».

105 – الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء. ص **469**.

-10-

تجديد الدين يبدأ بتجديد علم الكلام

تجديد الدين يبدأ بتجديد علم الكلام، أية بداية للتجديد في الإسلام لا تبدأ بعلم الكلام، ومسلّماته المنطقية والفلسفية، فإنها تقفز إلى النتائج من دون المرور بالمقدّمات. تجديد الفقه مثلًا يبتني على تجديد علم الكلام، ذلك أن قبليات ومسبقات أصول الفقه، الذي يبتني عليه الاستنباط الفقهي، ليست سوى مسلّمات ومقولات لاهوتية، حقلها هو علم الكلام. ومما لا شك فيه أنه لا يمكن تخطي القراءة السلفية المغلقة للنصوص، وإنتاج قراءة تواكب العصر، ما لم يعاد النظر بالبنية التحتية العميقة لإنتاج تفسير النصوص، تتخطّى آليات النظر والفهم المتوارثة.

إن العقيدة حاضرة في التراث من خلال بشرٍ يفهمونها، وهم حين يفسّرون الكتاب والسنة يكتسب فهمهم شيئًا من خصائص البشر ونقصه، ويلتبس وعيهم بما يكتنف حياتهم من البيئة المحيطة بهم، ويتلون تفكيرهم بفضاء الزمان والمكان والمحيط الذي يتحركون فيه، فكيف يصحّ تمديد رؤيتهم ومفاهيمهم وكلماتهم إلى عصرنا. وكيف يصحّ توكيلهم في التفكير والحديث نيابة عنا. ألا ينبغي دراسة ميراثهم وغربلته، واستبعاد ما هو نسبي منه، وما كان يعبّر عن تمثّلهم لروح العصر الذي عاشوا فيه. النصوص مرآتهم التي كانوا يرون أنفسهم فيها في سياق عصرهم وظروفه ومعطياته، لذلك ينبغي أن نقرأ النصوص مثلما قرؤوها هم، أي في سياق ظروف واقعنا ومعطياته. متغيرات حياتنا تدعونا لقراءة هذه النصوص وفهما في ضوء متغيرات ومعطيات واقعنا. المهم لدى القارئ فيما يقرأ هو أن يحقّق ذاته ويكون هو، بمعنى أنه على الدوام يفتّش عن ذاته فيما يقرأ. النصّ هو مرآته التي

تعكس ما يعبّر عن: وجوده، ورؤيته للعالم، ومحيطه، وخبرات حياته، وما تنشده أحلامه.

ينبغي أن تكون النصوص الدينية معاصرة لنا، كي يواكب تديننا متطلبات زماننا الروحية والأخلاقية. ومعنى أن تكون النصوص الدينية معاصرة لنا أن في كلّ نصّ هامش حرّ مفتوح للقراءة الجديدة، وذلك هو ما يمنح هذا النصّ إمكانات تخطّي المسافات وعبور غربة الزمان، وجعله يستجيب لمتطلبات مختلف الأزمنة. ذلك هو سرّ أبدية النصوص المقدّسة، الذي لولاه لاختفت هذه النصوص فور اغترابها عن زمانها[106].

إن تجديد علم الكلام يستوعب غربة الواقع بأزماته ومشكلاته المزمنة، ويتجاوز غربة التراث، ذلك أن التراث ينتمي إلى واقع مضى، فالإصرار على استدعائه بتمامه يعني استدعاء ذلك الواقع، وبمن ثم إلغاء عنصري الزمان والمكان، ونفي الصيرورة والتحوّل، والنزوع نحو سكونية لا تاريخية، يتكرّر فيها الماضي والحاضر والمستقبل، وتغدو عملية التقدم هروبًا ارتداديًا إلى الوراء، وتوغلًا في الماضي، واستئنافًا للأفكار والمواقف والنماذج التاريخية ذاتها. وكأن الأموات في حياتنا أشدّ حياة من الأحياء. وكأن حاضرنا ومستقبلنا يقبض عليه ويصنعه الأموات أكثر مما نقبض عليه ونصنعه نحن.

تتجلّى أهمية علم الكلام الجديد في التمييز بين الإلهي والبشري، بين المقدّس وغير المقدّس، بين الدين ومعرفة البشر للدين، بين العقيدة وإدراك الإنسان لها، بين الدين والتديّن، بين الدين والإيمان، بين حدود الوحي الإلهي والعقل البشري، بين الكتاب الكريم وتفسيره، بين الفقه وفتاوى الفقهاء والشريعة الإلهية. كذلك يكشف علم الكلام الجديد المجالات الخاصة لكلّ من المقدّس والدنيوي. ويكشف أقنعة المقدّس، عندما يتدثر الدنيوي بهذه الأقنعة، فيغدو الدنيوي مقدّسًا، وتتسع تبعًا لذلك مجالات المقدّس، فلا يكفّ عن النفوذ والتمدّد والاحتواء، ليلتهم كلّ

106– الرفاعي، عبدالجبار، «رائد الدرس الهِرْمنيوطيقي بالعربية الشيخ أمين الخولي»، مصدر سابق.

ما هو دنيوي فيحوّله مقدّسًا.

علم الكلام الجديد يطمح لإحياء نزعة التفكير الحرّ، ويعمل على اختراق الأسيجة التي وضعها حول العقل أتباع التيار الظاهري الأخباري والسلفيون، حتى باتت دراسة ومناقشة بعض القضايا الكلامية في الإسلام من المحرّمات اليوم، في حين كان المتكلمون يتداولونها بالأمس من دون أية قيود أو ممنوعات عقلية. مما يؤسف له أنه يسود ثقافتنا اليوم تخويف من النقد، بوصفه هدمًا وتقويضًا، بل ربما يتحوّل التخويف أحيانا إلى تخوين، من دون أن نعرف أن النقد هو البناء، وأن الهدم هو تحجّر التفكير وتكراره الذي معه يمسي التفكير ضدًا للتفكير، ويكفّ العقل عن التفكير.

ينشد علم الكلام الجديد أيضًا التعبير الجمالي عن الدين، لأنه ضرورة يفرضها إحياء رسالة الدين في عصر يتفشّى قبح التعبير المتوحش عن الدين. كذلك يعمل على تحرير النصوص الدينية من التفسير الفاشي الذي لا يمحق جمال الدين ورحمته وسلامه فقط، بل تتوالد منه موجة مناهضة للدين تقوّضه من داخله. التديّن المتوحش لا يذهب إلى مكان إلا وقال له الإلحاد خذني معك.

إن مَنْ يتبنّى التفسير الفاشي للنصوص الدينية لا يعرف شيئًا عن جمال الله، وما يتجلّى به جماله في العالَم من نور: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»[107].

ما أقبح السلفيين المتوحشين الذين ينصبون أنفسهم ناطقين باسم الله، ولا يرسمون صورته إلا بلون الدم المسفوح، فيلوثون تجليات جماله في كلماته التكوينية والتدوينية، والذي تحتجب باحتجابه تجليات الجمال في الوجود. رسالة الدين تتلخص في أنها مسعىً أبدي لاستبصار تجليات الحب والإيمان والخير والسلام

107 – النور، **35**.

والضوء والجمال في كلمات الله التكوينية والتدوينية.

يرمي علم الكلام الجديد إلى دراسة التراث في ضوء المعطيات الراهنة للمعارف والعلوم الإنسانية، والتحرّر من التحيّزات الطائفية والقبليات اللاهوتية في البحث، تلك التحيّزات التي تعمل على اقتطاع النصّ من سياقه، وتجريده من قرائنه، ثم تتعسف في تأويله، بهدف التدليل على أية وجهة نظر تتبناها.

الدراسة العلمية للتراث تتطلب التوفر على خبرة ودراية في التعاطي معه، واستلهام روحه الحية، والقدرة على توظيفها في منظومة الأفكار الكلامية الراهنة. وكما هو معروف بين أهل العلم أن الاجتهاد في أي حقل من حقول المعارف الإسلامية مما لا يدركه كلّ أحد، لأنه يتوقف على دراسة جادّة ومعمّقة للتراث، ووعي دروبه ومسالكه المختلفة، مضافًا إلى الإلمام بالقواعد والأدوات الخاصة للاجتهاد في ذلك الحقل، فلا يمكن تجديد علم الكلام من دون دراسة وبحث يستكشف مسالك التراث الكلامي المتنوعة، واستيعاب مقولات وآراء المتكلمين المختلفة.

بموازاة ذلك يتوقف تجديد علم الكلام على تمثّل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الهائلة للعلوم والمعارف الراهنة، خاصة الفلسفة والعلوم الإنسانية، والتخلّص من الحساسية والوجل أو العقدة في التعامل مع معطيات العلم الحديث، إذ تطورت بعض العلوم الإنسانية بدرجة توازي تطور العلوم الطبيعية والتطبيقية والعلوم البحتة في الغرب، وهي ذات وشيجة عضوية بمناهج علم الكلام ومسائله ولغته ومنظومته المعرفية بأسرها، مثلما نلحظ ذلك في فلسفة العلم، والهرمنيوطيقا، والسيمياء، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والميثيولوجيا... وغيرها.

من اللافت للنظر إن أهل العلم في حضارتنا تعاطوا مع ما وصلهم من معارف أثينا ومدرسة الإسكندرية والهند وفارس بلا وجل، فقد عملوا على ترجمة تلك المعارف ودراستها واستيعابها، وإعادة إنتاجها، حتى أمست جزءًا

من مكونات التراث، وتغلغلت بشكل واسع في علوم ومعارف المسلمين، وقد كانت معارف الغرب حينذاك في بواكيرها، في حين نمت العلوم الغربية واتسعت في العصر الحديث، بنحوٍ لم يسبق له مثيل، حتى أن العلوم الإنسانية اليوم لا يمكن مقارنتها بنواتها الجنينية قبل 2400سنة في التراث اليوناني.

إن الوجه الوحشي للغرب الحديث المتمثّل بالاستعمار والنزعات العنصرية والعدوانية في التعامل مع الشعوب الأخرى، مضافًا إلى ظهور الأفكار المادية والعبثية لدى بعض الاتجاهات الفلسفية والأدبية والفنية هو الذي أسبغ على العلوم الحديثة صورة بشعة تشوّهت فيها صورة الغرب وحضارته الحديثة، ونجم عن ذلك خلط بين العلم الذي يضيء بطبيعتة ويبدّد الظلام، وبين النزعات العنصرية في الغرب، فالتبس لدينا الموقف، وأضحت العلوم والمعارف الغربية تقترن بالاستعمار في وعي كثيرٍ من الناس. لا ننكر تسرّب شيء من المركزية الغربية في العلوم الإنسانية الحديثة، ولا ننكر بعض التحيزات المعرفية فيها، غير أن ذلك لا يمنعنا من الانفتاح عليها، وتوظيف ما هو صالح منها، لأن (الحكمة ضالة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق)، كما ورد عن الإمام علي «ع» [108].

لا يمكن تجديد علم الكلام إلا أن ينتقل التفكير في هذا العلم إلى فضاء آخر، يتخطّى مجالاته التقليدية، ورؤاه الموروثة والمكرّرة. ولا يتحقّق شئ من ذلك إلا أن يتحرّك التفكير الكلامي الى مواطن لم يفكّر فيها من قبل، ويقتحم آفاقًا ظلّت مهملة أو مجهولة أو ممنوعة قرونًا طويلة. ولا ريب في أن السؤال هو الذي يوقد شعلة التفكير، خاصة إذا كان السؤال مثيرًا مستفزًا. تطور الفكر الإنساني في كلّ العصور يقترن دائمًا بالأسئلة الكبرى، الأسئلة الحائرة، الأسئلة القلقة، الأسئلة الصعبة، الأسئلة التي تتوالد من الإجابة عنها أسئلة جديدة.

108= نهج البلاغة: الحكمة 80.

ليس بوسعنا توظيف مفهومات، أو مقولات، أو آراء، أو مصطلحات علم الكلام التقليدي، في الإجابة عن أسئلة اليوم. لا سبيل أمام العقل الكلامي سوى المغامرة واقتحام حقول بديلة في تفكيره، لأن مناهج وأدوات ومقولات التراث الكلامي لا صلة لها بمنطق السؤال اللاهوتي الجديد ومنطلقاته ومرجعياته المعرفية، ذلك أن هذا السؤال يطاول بنية المعارف الإسلامية الراسخة، ويستقي من معطيات مختلفة في تفسير الطبيعة الإنسانية، ونمط المتطلبات المعنوية والحاجات الروحية للإنسان، وبواعث النزعة الدينية، والعلاقة بين الدين و الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية المختلفة. كما ينهل السؤال اللاهوتي الجديد من المكاسب الواسعة للعلوم الإنسانية، في مجال: الألسنيات والتأويل والهرمنيوطيقا، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وفلسفة العلم، وغيرها.

تجرّأ بعض المتكلمين اليوم على طرح أسئلة جديدة، لا علاقة لها بالشبهات والإشكالات والاستفهامات المتنوعة المعروفة في التراث الكلامي، كما لا صلة لها بالمنظومة المعرفية التقليدية للتفكير الكلامي. وتتكشّف اليوم ملامح هذه الأسئلة في سياق التحديات الهائلة التي يواجهها الدين والتديّن في عصرنا، وتنامي الدعوة لتوظيف المعرفة الحديثة في الدراسات الدينية، واتساع إسهامات مجموعة من المفكرين والباحثين والدارسين الخبراء بتلك العلوم في تطبيق مناهجها وأدواتها في دراسة النصوص المقدّسة، والتراث، والتجربة الدينية، وانبثاق أسئلة باستمرار في سياق دراساتهم.

الفصل الثاني

علمُ الكلامِ الجديد هو الفهمُ الجدَيدُ للوحي[109]

109 . "المؤتمر السابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية"، الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة – قطر، 23–25 / 3/2019.

-1-

لا جوابَ أبديًا للأسئلة الميتافيزيقية الكبرى

أحلامُ الإنسان بالخلود أبديةٌ؛ وإنّ الإنسان لا يمكن أن يتّصلَ بالله إلّا من خلال الصورة التي يراها لله. وصورُ الله تتعدّد بتعدّد ما أنتجه لاهوتُ الأديان وعرفانها، بل ذهب محيي الدين بن عربي وبعض العرفاء إلى أن صور الله تتعدّد بتعدّد طرق البشر إلى الله.

ما يهدمه علمُ الكلام القديم من كيان الروح وأمنها أكثر مما يبنيه، لذلك ابتكر العرفانُ طريقًا للإيمان يسلكه القلبُ، تعيشه الروحُ كحالة وجودية، ويتذوّقه القلبُ مثلما يتذوق الوصال بمعشوق جميل. أعاد العرفانُ بناءَ صورة جميلة لله، كلُّها إشراق وجمال ومحبة، يلتقي عبر هذه الصورة الإنسانُ مع الله عاجلًا، لأن هذه الصورة ألغت المسافةَ اللامتناهية التي صنعها المتكلمون بين الله والبشر.

في سياق حديثه عن المعارف التي تقع في مجال العقل، في مقدّمة الطبعة الثانية من كتابه "نقد العقل المحض"، يتحدّث الفيلسوفُ إيمانويل كانط عن الميتافيزيقا فيشبّهها بحَلَبة صراعٍ أبدي، عندما يصفها بقوله: "وفي ما يخصُ الميتافيزيقا، وهي معرفةٌ عقليةٌ تأمليةٌ تحتلُّ وضعًا متفرِّدًا تمام التفرُّد، وهي ترتفع كلِّيا فوق التعلُّم من التجربة، وذلك من حيث إنها [تستعين] بمجرَّد مفاهيم فحسب، (لا كما هي الحال في الرياضيات حيث تطبَّق المفاهيم على العيان)، حيث يجب إذًا أن يتتلمذ العقل على نفسه، هي لم يواتيها الحظ السعيد حتى الآن لتبدأ سيرها على طريق أمين لتكون علمًا، وذلك على الرغم من أنها أقدم عهدًا من سائر العلوم، وستبقى كذلك إن قُضي على جميع العلوم الأخرى، أن تتردّى في هاوية بربريّة مدمِّرة تبتلع

كل شيء. ذاك أن العقل يجد نفسه فيها [أي الميتافيزيقا] متعثِّرًا على الدوام، حتَّى عندما يريد أن يعرف قبْليًا (كما يظنُّ ذلك في مقدوره) تلك القوانين التي تؤيّدها التجربة الأكثر انتشارًا، ويضطرُّ المرء فيها أن يرجع أدراجه مرارًا عن الطريق لأنه يجد أنها لا تؤدّي به إلى حيث يريد الذهاب، وفي ما يخصُّ اتفاق أنصارها حول مزاعمهم، فإنه يرى كم هو لا يزال بعيدًا عن الوصول إليها، إلى درجة أن غدت [الميتافيزيقا] وكأنها أشبه بحَلَبَة صراع، مخصَّصة أصلًا في ما يبدو لكي يمرِّن المرء قواه في ألعاب قتالية، لم يستطع قط أحدٌ من المتصارعين أن يكسب أصغر موقع عليها أو أن يؤسِّس على نصرٍ أحرزه أيَّ مُلكيةٍ دائمة. فما من شكٍّ إذًا، أن الطريقة التي اتبعتها [الميتافيزيقا] إلى الآن هي مجرَّد خبط عشوائي، وأن هذا التخبّط –وهو أسوأ ما في الأمر– كان بين مفاهيم فحسب"[110].

لا يصل البحثُ في الميتافيزيقا إلى نتائج أخيرة أبدية، لذلك تظل الأسئلةُ العميقة فيها تتوالد باستمرار، بالتزامن مع تطوّرِ وعي الإنسان وتراكمِ معارفه وخبراته المتنوعة، وتنامي اكتشافاته لقوانين الطبيعة والتوغلِ في آفاق الكون والكشف عن أسراره. وهذا هو جوهر قول علم الكلام الجديد.

أبدية الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى

"لا جوابَ أبديًا للأسئلة الميتافيزيقة الكبرى"، بناءً على هذا الموقف المعرفي يبتني "علم الكلام الجديد"، بمعنى أن ما قاله مؤسّسو الفرق ومؤلّفو المقولات الكلامية بخصوصِ رؤيتِهم لله، وصفاته وأفعاله والوحي والنبوة، وما فهموه من النصوص

---

110 . إمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013، ص 35–36. ووردت ترجمة هذا النص عند فؤاد زكريا هكذا: "على الرغم من أن الميتافيزيقا أقدم العلوم الأخرى جميعًا، وستظلّ باقية حتى لو غرقت العلوم الأخرى كلها في لجة من الهمجية التي لا تدع شيئًا إلا وقضت عليه، فإنّ الحظ لم يسعدها حتى الآن بسلوك طريق العلم المؤكّد، ذلك لأن العقل يضطر فيها دائمًا إلى التوقّف، ويتعيّن علينا دائمًا أن نقطع الشوط من جديد، إذ إن مسلكنا الأول لا يقودنا إلى الاتجاه الذي نود السير فيه. كذلك فإن باحثي الميتافيزيقا قد بلغ بهم الافتقار إلى بلوغ أي نوع من الإجماع في دعواهم حدًّا جعل الميتافيزيقا أحقّ بأن تعد ساحة قتال، تلائم أولئك الذين يريدون التدرب في معارك وهمية، وهي ساحة لم يفلح أي متسابق فيها حتى اليوم في كسب شبر واحد من الأرض، أو على الأقل لم يفلح في كسبه على النحو الذي يضمن له امتلاكه بصفة دائمة". راجع كتاب فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 199.

الدينية، ليس إلا إجاباتٍ مرحلية تعبّر عن زمانهم وبيئاتهم وثقافتهم، وما اكتنف حياتَهم الشخصية، وما عاشوه من ظروف مختلفة، عبّرت عنها الصراعاتُ على السلطةِ والثروةِ في عصرهم. وتعكس مقولاتُهم الكلاميةُ عقلانيةَ عصرهم، ودرجةَ تطوّرِ العلومِ والمعارفِ، ومناهجِ التفكير، وأدواتِ المعرفة، ومستوى الوعي البشري، ونمطِ التمدّن. في ضوءِ ذلك لا يصحّ النظرُ إلى آراء: النظّام، أو الأشعري، أو الماتريدي، أو المفيد، أو الطوسي، أو القاضي عبدالجبار، أو الغزالي، أو الفخر الرازي، أو ابن تيمية، أو غيرِهم من المتكلمين، بوصفها آراءَ أبدية، والتمسك بأسئلتهم وأجوبتِهم بوصفها أسئلةً وأجوبةً نهائية.

لكلِّ عصرٍ عقلانيتُه وأسئلتُه وإجاباته، وحتى الأسئلةُ الوجوديةُ والميتافيزيقية الكبرى يعادُ طرحُها في آفاقِ هذه العقلانية ونظامها المعرفي ومنطقها ولغتها[111]. آراءُ المتكلمين الأوائل تعبّر عن عقلانيةِ زمانهم، والنظامِ المعرفي لمرحلتهم التاريخية، والأسسِ والمعاييرِ المعتمدة لديهم في اكتشاف الحقيقة، وتمييز ما هو خطأ وما هو صواب، والمسلماتِ واللاوعي المعرفي الذي كان يتحكّم في تفكيرهم آنذاك. النظامُ المعرفي الذي يتسلّط على التفكير في مرحلة معينة من حياة البشر لا يلبث كما هو في مختلف مراحل التاريخ، بل يواكب العقلانيةَ وتطورَ الوعي، وتقدّمَ العلوم والمعارف البشرية في مختلف المراحل[112].

111 . في سياق حديثه عن تجربته في دراسة هيغل، يحذّر الدكتور إمام عبد الفتاح إمام من قراءة فلاسفة الغرب بعقلية أرسطية، فيقول: "بدأت أدرس هيجل، بدأت أجمع مؤلفاته من ثلاثة مصادر: المكتبات، مكتبة جامعة القاهرة وعين شمس. الزملاء من الخارج. وشراء ما أجده. وأدرس اللغة الألمانية. كان أول كتاب عثرت عليه "ظاهريات الروح»... وشرعت أقرأ في نصوص هيجل لمدة عامين من دون أن أفهم شيئًا. فلجأت إلى التفسيرات والشروح، لكني لم أتقدّم خطوة واحدة. ولم تكن صعوبة الفهم راجعة إلى وعورة المصطلحات وهي وعرة فعلًا، ولا صعوبة الفلسفة الهيغلية وهي صعبة فعلًا، ولا إلى اللغات التي كنت أقرأ بها فحسب. وإنما كانت تعود إلى عامل لم أتبيّنه بوضوح إلا بعد فترة طويلة، وهو أنني أقدمت على قراءة هذا الفيلسوف بعقلية أرسطية. بمعني أنني كنت أفهم جميع المصطلحات الفلسفية التي استخدمها هيجل على نحو ما فهمها المعلم الأول، ومعاجمنا الفلسفية مدينة للفلسفة اليونانية، ولأرسطو خصوصًا، بالشيء الكثير. ولم أكن أدرك وقتها أن هيجل كأي فيلسوف عظيم نحت لنفسه مصطلحات جديدة من ناحية، ومؤرخ في معاني المصطلحات القديمة لتناسب أغراض الفلسفة من ناحية أخرى". مجلة أوراق فلسفية، "القاهرة"، العدد السادس.

112 . تحدّث ميشال فوكو في كتابه «الكلمات والأشياء» (1967) عن النظام المعرفي "الإبستمي"، الذي يختلف تبعًا للعصور التاريخية، كما عالج ذلك توماس كون في النموذج المعرفي الكلي "البراديم" الذي يتسلّط على التفكير العلمي في مرحلة معينة من التاريخ في كتابه: "بنية الثورات العلمية" (1962).

دخلت علومُ الدين في الإسلام حلقةً دائريةً تكراريةً منذ قرون عدة، بعد أن توقّف إنتاج العلم الدنيوي في عالم الإسلام. واستبدّت الرؤيةُ الكلامية الموروثة للعالَم في حياة المسلمين، فحجبتهم عن رؤية العالم خارجَ الأسوار المغلقة لعلم الكلام. وأضحت مجتمعاتُنا اليوم ضحيةَ رؤيةٍ ميتافيزيقيةٍ للعالم تتحدّث لغةَ الأموات، ينتجها علمُ كلامٍ قديمٍ لم يعدْ يتبصّر قلقَها الوجودي، ولا يدرك منابعَ ضغائنها.

إن فهمَ الدين يتطورُ تبعًا لتطور فهمِ الإنسان لنفسِه، وتفسيرِه للطبيعة واكتشافِه لقوانينها وتسخيرِه لها، فكلّما تقدّم العلمُ بحقيقة الإنسان، وتمَّ اكتشافُ المزيد من قوانين الطبيعة، وتراكمت المعارفُ كيفًا وكمًا، لا بد أن يتطوّرَ بموازاتها فهمُ الدين، وتحيينُ المعنى الديني، بالمستوى الذي يستجيب للواقع الجديد الذي تنتجه العلومُ والمعارفُ والتقنياتُ الجديدة، ويتبصّرَ القلقَ الوجودي، وفقدانَ الطمأنينة الفردية، وهشاشةَ الأمن المجتمعي الذي يعيشه المسلمُ.

لا يصحُّ أن ننظرَ للنصِّ الديني من زاويةِ نظرِ علماءِ الكلام وأصولِ الفقه وعلومِ القرآن والتفسيرِ وغيرِها من علوم الدين الموروثة، لأنها عاجزةٌ عن إنتاج تأويلٍ جديدٍ للنصوص الدينية، وإيقاظِ المعنى الديني بنحو ينخرط معه في الحاجات الروحية والأخلاقية، ويتموضع فيه الدينُ في حقله الخاص، ويكفّ عن التمدّد خارجَ مجاله ووظيفته، مثلما يريدُ دعاةُ الدولةِ الدينية الذين يُقحمون الدينَ في الدولة والإدارة والاقتصاد، ويترقّبون منه إعادة بناء العلوم والمعارف البشرية، وهي وظائفُ خارجَ مهمة الدين المتمثلة في: إنتاج معنى للحياة، وإرواءِ الحياة الروحية، وترسيخِ القيم الأخلاقية.

إن استئنافَ رسالة القرآن وتموضعَها في سياق متطلّبات المسلم الروحية والأخلاقية لن تنجزه أدواتُ النظر ومناهجُ الفهم القديمة، لأنها تمثّل عبئًا ينهك دلالةَ النصوص، عبر تكرارِ المعنى الذي أنتجته في الماضي، ومصادرةِ تعدّد الدلالة. ذلك هو مأزقُ الإصلاح في الإسلام الحديث منذ الأفغاني حتى اليوم.

كذلك لا يمكن للمعنى الديني الذي ينتجه علمُ الكلام القديم إرساءُ أسسٍ

للعيش المشترَك بين مختلف الأديان والثقافات، وبناءُ علاقات دولية سلمية تحقّق المصالحَ المشترَكةَ بين الشعوب. إذ لا تصلح المقولاتُ الكلامية الموروثة[113] مُنطلَقًا للحوار الصادق المنتِج بين الأديان، الذي لا يمكن أن يؤتي ثمارَه إلا بالإيمانِ بالحقِّ في الاختلاف، وتبنّيه أصلًا في أيّ حوارٍ وتفاهم ونقاش مع المختلِف في الدين، والعملِ على اكتشافِ ما هو جوهري في كلِّ دين.

عندما يعتمدُ المتكلّمُ مناهجَ علم الكلام القديم، فإنه لا ينشد الكشفَ عن القيم الكونية الخالدة في الأديان، ولا يبحث عن جوهرها الروحي والأخلاقي المشترك، لأن المتكلّمَ لن يتمكّن من التحرّر من التعصب لمعتقداته عند دراسةِ الأديان الأخرى ومحاولةِ فهم معتقداتها ومقولاتها، إذ إن مهمةَ المتكلِّم هي الدفاعُ عن معتقداته والردُّ على الخصوم، وكشفُ ما يراه من تهافتات معتقدات الدين الآخر، والتحرّي عن تحريفات كتبه المقدّسة.

إن أدواتِ النظر ومناهجَ الفهم القديمة للدينِ ونصوصِه تفضي إلى ربطِ كلِّ واقعةٍ في حياة الناس بالدين، واحتكارِ الدين لمختلف علوم الدنيا، ويؤول ذلك إلى فهمِ وتفسيرِ وتبرير كلِّ شيء بالدين. وينتهي هذا الفهمُ إلى تعطيل الأسباب الطبيعية والبشرية المتنوّعة. فمثلًا يخضع تفسيرُ تخلّف المجتمعات الإسلامية، لدى أكثر كتّاب الجماعات الدينية والخطباء والوعاظ، إلى عدمِ تمسكها بما قاله السلفُ، وانصرافِها عن اجتهادات أئمة الفرق والمذاهب، مع أن تقدّمَ وتخلّفَ المجتمعات بالمعنى الاقتصادي والثقافي والسياسي يعود لأسباب دنيوية مختلفة. المجتمعاتُ المتقدّمة اليوم ليست متدينةً بالضرورة، والمجتمعاتُ المتخلّفة اليوم ليست غيرَ متدينة بالضرورة. التديّنُ والطاعةُ والمعصية ليست سببًا لتقدّم أو تخلّف المجتمعات. سوءُ فهم معنى التديّن، ومعنى الطاعة والمعصية، ومعنى الثواب والعقاب الأخروي، ومعنى العمل الخيري، هو الذي يدعو هؤلاء للتشديد على أن تخلّفَ المسلمين ناتجٌ عن عدم تديّنهم ومعاصيهم. سوءُ أحوال الناس المعيشية في الدنيا، أفرادًا ومجتمعات، لا

113 . مثل مقولة الفرقة الناجية، وأحكام أهل الذمة، والردّة، ونجاسة غير المسلم، والولاء، وغيرها من مقولات كلامية وأحكام فقهية ما زالت تُدرّس في معاهد التعليم الديني، وتكرّر في كثير من الكتابات، وتتردّد على المنابر.

يعود لكثرة الذنوب بالمعنى الديني، ولا يعود لأسباب غيبية، بل ينشأ من: الجهل، والفقر، والمرض، والاستبداد، والظلم. وكلّها تنتجها عواملُ: اقتصادية، وسياسية، وثقافية، وتربوية، ودينية، وغيرها من الأسباب الدنيوية.

في "علم الكلام الجديد" يُعاد بناءُ مفاهيمِ الذّاتِ والصفات، والإيمانِ والكفر، والقضاءِ والقدر، والجبرِ والاختيار، والوحي والنبوة، والطاعةِ والمعصية، والحسنةِ والذنب، والثوابِ والعقاب، والحياةِ والموت، والدنيا والآخرة، وعمل الخير، والمعروف والمنكر... وغيرِها. كذلك يُعاد إنقاذُ صورة الله التي تشكّلت في فضاءِ النزاعاتِ والحروبِ، والاستبدادِ وتفشّي العبوديات، ورسمُ صورةٍ تليق بعدالته، ورحمته، وجماله. صورةٌ لا تُهدَر فيها باسم الله حقوقُ الإنسان وحرياتُه، صورةٌ تجدّد صلةَ الإنسان بالله، فتتحوّل إلى صلةٍ تتكلمُ لغةَ المحبة وتبتهجُ بالوصال مع معشوقٍ جميلٍ، ويتذوّق فيها الإنسان رحمتَه قبل عذابه، وعفوَه قبل عقابه.

صورةُ الله التي يرسمها المتكلمُ هي التي يُشتقُّ منها نمطُ التديّن، إن تشكّلت شديدةً صارمةً مستبدةً يتشكّلُ تبعًا لها تديّنٌ متشدّدٌ صارمٌ مستبدٌ، وإن تشكّلت رحيمةً محبوبةً جميلةً يتشكّلُ تبعًا لها تديّنٌ رحيمٌ مولعٌ بالحب والجمال. عبادةُ الله بوصفه الأخلاقي تنتج تديّنًا أخلاقيًا، عبادةُ الله بوصفه الرحمن الرحيم تنتج تديّنًا رحمانيًا.

–2–

علم الكلام الجديد وإشكالية التسمية

يحرص باحثون أشدّ التصاقًا بالتراث على استعمالِ مصطلح "علم الكلام الحديث"، وغيرِ ذلك من تسمياتٍ تستبدل كلمةَ "الجديد" بما يوازيها في محاولةٍ منهم للخلاص من الحمولةِ الدلالية لمصطلح "علم الكلام الجديد"، وما تشي به من قطيعةٍ مع معظم كلاسيكيات علمِ الكلام القديم، ودعوةٍ لإعادةِ بناءٍ شاملة لعلم الكلام، تتخطّى المنطقَ الأرسطي لتنتقل للمنطق والفلسفة الحديثَين، والتحرّرِ من سطوةِ الطبيعياتِ والرؤيةِ القديمة للعالَم، بتوظيفِ مكاسب العلومِ والدراساتِ الإنسانية والرؤيةِ الجديدة للعالم، وتبعًا لذلك يتحوّل منهجُ علمِ الكلام وبنيتُه، وتتبدّل كثيرٌ من مسائله، بل يحدث تحوّلٌ في طبيعة وظيفته، فبدلًا من انشغالِه في الدفاع عن العقائد، تصبح وظيفتُه الجديدةُ شرحَ وبيانَ وتحليلَ المعتقدات، والكشفَ عن بواعث الحاجة للدين، ومختلف الآثار العملية لتمثّلاته وتحوّلاته في حياة الفرد والجماعة، تبعًا لأنماطِ الثقافةِ وطبيعةِ العمران والمجتمعِ البشري. وبتعبير آخر تنتقل مهمةُ علم الكلام من كونها أيديولوجية، تنطلق من مسلّمات ثابتة، لا غرضَ لها سوى التدليلِ على المعتقدات، ونقضِ حجج الخصوم، إلى مهمةٍ معرفية لا تنشغل بنقض حجج الخصوم، بل يتمحور غرضُها حول تعريفِ المعتقدات وتوصيفِها وتحليلِها، بالاعتماد على الفلسفة والعلوم والمعارف الجديدة، والتعرّف على منابعِ إلهامِ المعتقدات، ومجالاتِ اشتغالها، وأشكالِ فعلها في سلوك الفرد والجماعة.

في ضوءِ ذلك يتضح أننا أمامَ عِلمين: "علم الكلام القديم"، و"علم الكلام الجديد"، وليس عِلمًا واحدًا، فعلى الرغم من اشتراكهما بالاسم، لكن توصيفَ

"الجديد" يجعله مفارقًا للقديم بشكلٍ كبير، فهو وإن كان يشترك معه في بحثِ جملةٍ من المواضيع نفسِها، لكنه لا يضيف مواضيعَ جديدةً لم يعرفها علمُ الكلام القديم فحسب، بل إن طريقةَ بحثه ونتائجَه ومراميَه مختلفةٌ، ذلك أن كلًّا منهما له مقدماتُه المعرفية، ومنهجُ بحثه، وأدواتُ تفسيره، ومفاهيمُه المفتاحية، وكيفيةُ رؤيته للعالم. وقد تحدّثنا عن ذلك بتفصيل أكثر في الفصل الماضي من هذا الكتاب.

التسمية تفرض سلطتها على التفكير

ربما يُقال إن الإصرار على تسميةٍ دون أخرى لا يغيّر من المضمون شيئًا، لكن هذا الكلام غير دقيق، لأن كلَّ تسمية تفرضُ سلطتها. التسميةُ بوصلةٌ ترسمُ خارطةَ الطريق التي يسلكها الباحث، وتحدّدُ وجهةَ سيره، وتؤثرُ في غاياته ومنطلقاته ونتائجه.

"علمُ الكلام الجديد" هو التسميةُ التي أتبنّاها[114]، ويتبنّاها كلُّ مَنْ يعتقدُ بعجزِ علم الكلام القديم، ويعرفُ قصورَه عن الوفاء بالمتطلبات الاعتقادية للمسلم اليوم، ومَنْ يدعو لمفارقةِ ذلك العلم، وبناءِ علم كلامٍ بديل يكون جديدًا في مقدماتِه المعرفية ومعناه ومبناه ونتائجه.

لا أستعمل تعبيرَ "علم الكلام الحديث" أو غيره، لأن "علم الكلام الجديد"، الذي مضى على ظهوره واستعماله أكثرُ من قرن في كتابات الباحثين المسلمين في الهند وإيران والبلاد العربية، صار مصطلحًا مستقرًا في اللغات الأردية والفارسية والعربية، ينطبق على هذا العنوان لا على غيره، ومضمونه لا يتطابق مع مضمون "علم الكلام الحديث"، وإن كان يشتركُ معه في بعض دلالاته.

إن تعبيرَ "علم الكلام الحديث" يلجأ إليه من يذهب إلى أن تجديدَ علم الكلام يتحقّق برفده بمسائل وأدلة جديدة، مع الاحتفاظ ببنيتِه التراثية، وطرائقَ

114. علمُ الكلام الجديد مصطلحٌ تداولت استعمالَه وأشاعته بالعربية مجلةُ "قضايا إسلامية معاصرة"، وخصّصت له ولمواضيعه تسعة أعداد قبل عشرين عامًا، هي الأعداد 14–22 للسنوات 2001–2003، وواصلت هذه المجلة دراسة مختلف أركانه وآفاق انتظاره وما يعد به في أعدادها الأخرى حتى العدد المزدوج 71–72 الذي صدرا العام 2020. ومن قبلها أشار لمصطلح الكلام الجديد إشارةً عابرة بعضُ الباحثين العرب في سياق كتاباتهم، كما أشرنا لهم في الفصل الأول، وبعد ذلك اتسع استعمالُه، حتى بدأ المصطلحُ يتوطّن المجالَ التداولي العربي بالتدريج.

تفكيره، ولغتِه الخاصة. لذلك لجأ هؤلاء إلى استعمال كلمة "الحديث" حذرًا من الدعوةِ للخروج على علم الكلام القديم، واستبدالِه بعلم يستجيب لإشباع حاجة المسلم إلى رؤيةٍ توحيديةٍ مضيئة، لا تكرّر أكثرَ المقولات والجدالات المعروفة عند المتكلمين قديمًا.

يشعر البعضُ بالقلق من تسمية "علم كلام جديد"، ولا أريد أن أتحدثَ كثيرًا عن ضرورة هذه التسمية، لأنها صارت بحكم الأمر الواقع، بعد أن كُتِب فيها عددٌ كبير من البحوث والمؤلفات، واستقرّت كمقرَّر دراسي في عدة معاهد وجامعات لعلوم الدين، وصارت تخصّصًا معروفًا كتب فيه التلامذة في الجامعات الإسلامية وغيرها رسائل متنوّعة في الدراسات العليا.

لولا شيوع مصطلح "علم الكلام الجديد" في الاستعمال، لكان الأجدر استعمال مصطلح "اللاهوت الجديد"، علمًا أنّ مصطلح "الإلهيات" متداول في الفلسفة الإسلامية منذ فلاسفة الإسلام المتقدمين، وما زالت كليات علوم الدين في إيران وتركيا وغيرهما تسمى بـ "كلية الإلهيات".

ملخّص الكلام في هذا الموضوع أنّ "علم الكلام الجديد" هو محاولة للاجتهاد في علم الكلام اليوم، كما اجتهد مؤسسو الفرق الكلامية في الماضي، فدوّنوا تصوراتِهم ومفاهيمَهم لأصول الدين المشتقة من عقلانية وعلوم ومعارف عصرهم، فلماذا لا يجوز أن يجتهد علماء الإسلام في عصرنا لإنتاج تصوراتهم في التوحيد والمعتقدات. لا أستغرب ذلك ممن يصر على غلق باب الاجتهاد في الفقه، وما زال لا يجرؤ على الخروج على فتاوى أئمة المذاهب وفقهاء الأمس المعروفين، إذ إن من ينكر الاجتهاد في فروع الدين كيف يقبل الاجتهاد في أصول الدين، الذي هو أبعد مدى وأعمق من ذلك بكثير، وتسري نتائج الاجتهاد فيه إلى كل علوم الدين.

من علم الكلام إلى أصول الدين

عَمِلَ الحضورُ الواسع لأهل الحديث وتفشّي التيار السلفي في عالم الإسلام وتسلطه إلى ترك استعمال "علم الكلام" واستبداله بـ «أصول الدين"، أو "العقيدة" أو "العقائد"، لأن أهلَ الحديث كانوا وما زالوا مناهضين لعلم الكلام، على الرغم من أن استعمالَ "علم الكلام" أدق، بوصف "العلم" كلمة محايدة، و"الكلام" مفردة أكثر حيادًا من تسمية «العقيدة» وغيرها. مضافًا إلى الحضور التاريخي لهذا المصطلح منذ نشأته، واستقلاله كعلم من علوم الدين في وقت مبكر.

أما ترك تسمية علم الكلام واستبداله بمصطلحات: "أصول الدين"، أو "العقيدة"، أو "العقائد"، ففرضته عوامل بعيدة عن الروح العلمية، لأن كلَّ هذه التسميات تحيل إلى مفاهيم تشير إلى معنى ديني ليس محايدًا، ذلك أنه هنا يحيل إلى المتعالي العابر للتاريخ.

عندما يستبعد الباحثُ تسميةَ علم الكلام ويستبدلها بتسميات: «أصول الدين"، أو "العقيدة"، أو "العقائد"، لا يخلو موقفه من حكم مسبق. لذلك ينبغي اعتماد تسمية تشير إلى معنى أكثر حيادًا،كما ينبغي أن يكون عليه موقف كل باحث علمي بالنسبة إلى موضوع بحثه. الباحثُ العلمي لا يتحدّدُ موقفُه في إطار معتقدات مقررة سلفًا، ولا ينبغي أن يكون موقفُه دفاعيًا، يتشبّث بمختلف الحجج والمجادلات. الباحثُ العلمي ينشدُ الفهمَ والتفسير والتوصيف والتحليل والتمحيص.

تسمياتُ "أصول الدين"، أو "العقيدة"، أو "العقائد"، غالبًا ما تقع خارج الأسئلة والنقاشات العلمية، ويجري تلقين مقولاتها وكأنها حقائق نهائية، انتهى الاجتهاد فيها إلى الأبد. وذلك جعل تلميذَ "أصول الدين"، أو "العقيدة" أو "العقائد" في معاهد وجامعات علوم الدين يتلقّى اجتهاداتِ مؤسّسي الفرق وآراءَ أتباعهم اليوم بوصفها القول الفصل في "معرفة الله وصفاته وأسمائه والوحي والنبوة"، وكل ما يتّصل بذلك من مباحث العقيدة.

نشأةُ علم الكلام اقترنت بوظيفة دفاعية في ما مضى، لكن على الرغم من ذلك كان أثر "علم الكلام» بالغ الأهمية في أن يكونَ أفقًا مفتوحًا للتفكير، وولادة مختلف التساؤلات والإجابات المتنوّعة، تبعًا لاختلاف المجتهدين في علم الكلام، وتنوع أزمنتهم وثقافاتهم ومواطنهم. فمثلًا كان فخر الدين الرازي (606-544 هـ) ذا أثرٍ كبيرٍ في تحفيز الذهنية الكلامية على إثارة الأسئلة الصعبة والانفتاح على آفاق رحبة للتفكير في مسائل بالغة الدقة، حتى لقب بـ "إمام المشككين".

ينطبق معنى "علم" على "علم الكلام الجديد"، كما ينطبق عليه معنى "كلام"، ومعنى "الجديد". فهو "علم" لأنه يعتمد مناهج البحث العلمي، ويوظّف كل ما يحتاجه الباحث من مكاسب المعرفة البشرية، بلا ارتياب أو حذر. وهو بحث علمي في الـ "كلام" الإلهي، لأن موضوعه "الوحي" كما تقدّمت الإشارة لذلك. "الوحي" هو الموضوع المحوري في علم الكلام الجديد، والـ "كلام" الإلهي مبحث أساسي في بيان حقيقة الوحي، وإمكانية تواصل الله مع الإنسان بلغة بشرية. وهو "**جديد**" بوصفه لا يستنسخ مناهج الكلام القديم، ويتحرّر من كثير من مسائله وجدالاته المكرّرة، ويتّسع لمسائل جديدة تتّصل بأسئلة ميتافيزيقية توالدت في ذهن إنسان اليوم ولم يعرفها إنسان الأمس، خاصة الأسئلة المتّصلة بمعنى وجود الإنسان وحياته ومصيره.

علم الكلام والأشاعرة الجدد

"الأشاعرةُ الجدد"[115] جامعيون مسلمون، أكثرهم ممن أصاب تكوينًا أكاديميًا حديثًا في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، وأتقنوا أكثرَ من لغة غربية، لكنهم يحاولون تقويلَ مؤسس الأشعرية أبو الحسن الأشعري (324-260) ما لم يقله، عبر تأويلات لا يريدها هو لمقولة "الكسب" وغيرها من مقولاته ومعتقداته الأخرى، مثل كون حقيقة الكلام الإلهي قديمة بقدم الذات، وإن كانت حادثة مخلوقة بالألفاظ. ولا يخضعون أية مقولة اعتقادية للأشعري للنقد، مع كل ما

115 . "الأشاعرة الجدد": تسمية اقترحتها لهؤلاء الباحثين الذين أجد في أعمالهم نزعة تبشير وحماسة للأشعرية أشد من الأشعري نفسه.

أنتجته مقولات الأشعري من مناهضة للعقلانية الاعتزالية، وكل الاتجاهات العقلية والروحية في الإسلام. وترسخت كبنية تحتية عميقة للتفكير الديني في الإسلام.

يشدد "الأشاعرةُ الجدد" على تحريف أشعرية الأشعري وتلوينها بعقلانية مفتعلة، بغية تسويق الأشعرية مجدّدًا، وتقديمها بحلّة لا تخلو من إغواء، كي يترسّخ الاعتقاد بها، ويلبث المسلمون أسرى رؤيتها للتوحيد. إنهم مبشرون بقناع مُفكِّر، أقرأ في كتاباتهم توظيفًا محترفًا لكل عدّتهم المعرفية، وخبرتهم الرصينة في علوم الإنسان والمجتمع، من أجل بعث الأشعرية وتسويقها من جديد في عالَم الإسلام. ولم أعثر على أي مسعى نقدي في أعمالهم للعقل الأشعري، بل أراهم يتّخذون مواقف متشددة من كل باحث يحاول الذهاب للبنية التحتية للتفكير الديني في الإسلام ويعمل على تفكيكها، ليكتشف الأنساق الاعتقادية الأشعرية المضمرة فيها، وآثارها في تكبيل عقل المسلم وتعطيله[116].

سقط في غواية كتابات "الأشاعرة الجدد" الوفيرة أكثرُ الإسلاميين الذين ضجروا من أدبيات الجماعات الدينية ففرّوا منها يفتشون عن كتابات تشعرهم بالوفاء لهويتهم، والاحتماء بمقدساتهم، وتخلّصهم من اللغة الرتيبة والمنطق الوعظي التبسيطي في تلك الأدبيات، فوجدوا في كتابات "الأشاعرة الجدد" جدالات ومحاججات مصاغة بلغة تفتقر إليها تلك الأدبيات، وهي لغة تبرع في تمويه انغلاق المعتقدات الأشعرية وتتكتّم على لا عقلانية مقولاتها.

ينفي "الأشاعرةُ الجدد" أي حاجة لإعادة بناء علم الكلام، ويتنكّرون لحضور علم الكلام الجديد، ويحسبون الحديثَ عنه مجرد شعارات لا تفصح عن مضمون حقيقي خارج ألفاظها. وينطلقون في نفيهم لوجود علمِ الكلام الجديد من فرضية أن هذا العلم تخطّى مرحلةَ التأسيس، وبلغ مرحلةَ الاكتمال والنضوج. ويعتمد

116. قرأت كتابات ناجية الوريمي، فرأيتها من أدق الكتابات العربية التي توغّلت في الأعماق، اكتشفت الوريمي بذكاء الأنساق الاعتقادية الأشعرية المضمرة في التراث. راجع كتابيها: "في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلاميّ"، نشر دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع ورابطة العقلانيين العرب، 2005، و"حفريّات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفيّة ووهم الحداثة العربيّة"، رابطة العقلانيين العرب، 2008.

الناقد من هؤلاء في ذلك مسلّماتٍ غيرَ مسلّمة، فينتقي فقراتٍ متنوعةً من مراجع متباينة، بغيةَ أن يدلّلَ على وثوقه من فرضيته، ويحاكم الكلام الجديد وكأنه علمٌ ناجزٌ، اكتملت كلُّ أركان هويته المعرفية، وتم البناء النهائي لأسسه، وتشكيل عناصر موضوعه، وأنجز أكثرَ ما عليه أن ينجزه. والحال أن كلَّ علمٍ لا يمكن أن ينضجَ إلا بعد تخطيه عوائقَ وعقبات كثيرة، وتجاوزِه لاختبارات متنوّعة، من أهمِّها قدرتُه في التغلّبِ على الأنساقِ الراسخة، والبنى التقليديةِ المتجذّرة، ومختلفِ المكوّنات المترسّبة في اللاشعور المعرفي الجمعي. هذا في العلوم التي لا صلةَ لها بالمقدّس، فكيف إن كان العلمُ يتصل بالمقدّس، كعلم الكلام القديم الذي كانت وظيفتُه وما زالت بناءَ الرؤيةِ التوحيدية في الإسلام، وصياغةَ المعتقدات، وتحديدَ مديات الدين، وبيانَ شكلِ خارطته وكيفيةِ ألوانها، وتحوّلِه إلى مرجعيةٍ لأصولِ الفقه، ومن ثمّ الفقه، والأخلاق، ومختلف معارف الدين. مضافًا إلى أن استملاكَ المؤسّسات الدينية لعلم الكلام، هو ما يخلع عليها غطاءَ المشروعية التي تفوّضها حراسةَ ميثاق الاعتقاد، ومعاقبةَ كلِّ من يخرج على ذلك الميثاق، بالحكم عليه بالارتدادِ في الدنيا، وحرمانِه من الرحمة الإلهية في الآخرة[117].

هناك من يطالب علمَ الكلام الجديد، الذي هو في طور الولادة والتشكّل، بكلِّ مهمات العلم المكتمل الناجز الذي مضى على تشكّله أكثرُ من ألف عام، والذي وُلدت نواتُه الجنينية في القرن الهجري الأول، وأضحى علمًا واضحَ المعالم بعد أن عبّرت الفرقُ بوضوح عن معتقداتها فيه، وما زال يتراكمُ ويترسّخُ حتى اليوم.

117– . أشهر ميثاق للاعتقاد في التراث هو الميثاق المعروف بـ: ״الاعتقاد القادري» الذي ذكرناه في الفصل السابق. أصدره الخليفة العباسي القادر بالله سنة 408هـ، وكتبه أبو أحمد محمد بن علي الكرجي المتوفى سنة 360 هـ. الذي نعته الذهبي في ״سير أعلام النبلاء“ و“تاريخه» بـ: ״الغازي المجاهد المعروف بالقصاب»، فقال في ترجمته: ״إنما قيل القصاب لكثرة ما أهرق من دماء الكفار». ومما جاء في الاعتقاد القادري بشأن القول بخلق القرآن: ״ومن قال: إنَّه مخلوق على حال من الأحوال؛ فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه».

وفي سياق الحديث عن تارك الصلاة ورد في الاعتقاد القادري: ״فمن تركها فقد كفر، ولا يزال كافرًا حتى يندم ويعيدها، فإنْ مات قبل أنْ يندم ويعيد أو يضمر أنْ يعيد، لم يُصلَّ عليه، وحُشِر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن أبي خلف». وأمضى هذا الاعتقاد كثير من علماء ذلك العصر، فقد ذكر ابن الجوزي في المنتظم في حوادث سنة 460هـ. اجتماع علماء أهل السنة ببغداد وتشديدهم على ضرورة إعادة إذاعة ״الاعتقاد القادري» في يوم الأحد 7 جمادى الآخرة 460هـ.

أرى من يطالب بذلك كمن يطلبُ من صبيّ صغير حكمةَ الشيوخ الكبار الملهِمة، الذين اختبرتهم الأيامُ الصعبة، ومحّصتهم متاعبُ العيش القاسية.

لا يمكن بناءُ علمِ كلامٍ جديد بديلٍ لعلم الكلام القديم بمدّةٍ زمنيةٍ وجيزة، وإن كانت محاولاتُ بعض المفكرين جديرةً بالتبجيل، لعلميتِها ورصانتِها وجدّيتِها، لكنها بدأت واستمرت منفردة، ومثلُها لا يعبأ بها مسلمٌ يرتبط شعوريًا ولا شعوريًا برجالِ الدين ومؤسّساتِهم التقليدية، ذلك أن هذه المحاولاتِ لا تلامس وجدانَ المسلم، ما دامت غريبةً على معتقداته الرسمية الموروثة، وتتحدّث لغتَها الخاصة غيرَ المفهومةِ خارج لغة معتقدات المؤسّسات الدينية التي تمتلك المشروعيةَ الدينيةَ الحصريةَ في فهمِ الدين وتفسيرِ نصوصِه تاريخيًا.

علمُ الكلام الجديد ليس شعاراتٍ مفرغة من المعنى، أو صيحةً في فراغ، وليس أمرًا مغلوطًا، كما يدعي بعضُ "الأشاعرة الجدد"، بدعوى انه لم يزحزح علمَ الكلام القديم، ولم يتجاوز الوعودَ والدعوات، وكأنه يفهم علمَ الكلام الجديد على أنه علمُ الكلام القديم نفسُه مصحوبًا بضجيج. وهذا كلامٌ غيرُ دقيق، لأن علمَ الكلام الجديد كسر شيئًا من أغلال التقليد في العقيدة المترسّخة منذ قرون، وأعاد النظرَ بوظيفةِ علم الكلام التقليدية، فانتقل بها من الدفاع المحض، بناءً على مسلّمات اعتقادية نهائية صاغها أئمة الفرق، إلى تفسير وفهم وتحليل حقيقة المعتقدات في ضوء معطيات الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع. كذلك انتقل من النزاع حول حقيقة "الكلام الإلهي"، بوصفها المسألة المركزية في الكلام القديم، إلى دراسة ظاهرة الوحي، بوصفها المسألة المركزية في الكلام الجديد، واكتشاف أفق بديل لبحثها خارج المدونة الكلامية التقليدية. لأن موضوع "الكلام الإلهي" متأخر رتبيًا في بحثه عن "الوحي"، إذ إن تقريرَ الموقف من حقيقة "الوحي الإلهي" هو الذي يحدّد حقيقةَ "الكلام الإلهي" ويرسم حدودَ تعريفه.

يضع بعضُ الباحثين في سلة واحدة مواقفَ واتجاهاتٍ ورؤًى متضادّة أحيانًا، لمفكرين يصدرون عن منطلقات ومرجعيات مختلفة، ليتخذ أحكامَه التي تحيل إلى

مسلّماته المسبقة، وكأنه لم يتنبه للاختلاف الكبير بينهم، إن من حيث استيعابهم النقدي للتراث، أو من حيث استيعابهم المناهج الحديثة، أو من حيث تطبيقها، أو من حيث تعبير كل هؤلاء المختلفين عن نزوع جديد في علم الكلام. إذ يصنّف هؤلاء من يدعو لاستئناف التراث كما هو، في صف من يدعو للاستيعابِ النقدي للتراث، وتوظيفِ المناهج الحديثة في بناء علم الكلام.

شبلي النعماني: عنوانٌ جديد بمضمونٍ قديمٍ

ظهر تعبيرُ "علم الكلام الجديد" للمرّة الأولى عنوانًا لكتاب ألفه شبلي النعماني (1857-1914)[118]، الذي كان من مؤسّسي ندوة العلماء بلكنو سنة 1893، وهي مؤسّسةٌ دينيةٌ تهتمّ بالتعليم الديني التقليدي، وتعارضُ دراسةَ العلوم الحديثة، خلافًا لجامعة عليكرة التي أسَّسها سيد أحمد خان سنة 1875. وكان شبلي النعماني يتحدّث العربيةَ والفارسيةَ والأرديةَ والتركيةَ والهندية.

ولا يمكن الجزمُ بأن النعماني أولُ من نحت مصطلح "علم الكلام الجديد" الذي أضحى عنوانًا للاتجاه الحديث في إعادة بناء علم الكلام، لكنه كان أولَ مؤلِّفٍ يؤلِّف كتابًا تحت هذا العنوان. فقد ألّف شبلي النعماني كتابًا في علم الكلام أملاه على أحد تلامذته وهو على سرير المرض، فرغ منه في 18 مارس 1902، ونُشر في الهند في مارس 1903. وكان هذا الكتابُ الجزءَ الأول، ثم تلاه تأليفُه للجزء الثاني الذي خصّصه لـ "علم الكلام الجديد"، وفرغ منه سنة 1903، ونشره في الهند أيضًا سنة 1904[119]. في الجزء الثاني من كتابه هذا يتحدّث النعماني عن مجال علم الكلام الجديد فيقول: "لقد كان علم الكلام القديم منصبًّا فقط على بحث العقائد الإسلامية، لأن المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتُهم تتعلّق بالعقائد، ولكنه في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين. إن عقائد أيّ دين عند الأوروبيين لا تكون جديرة بالاعتراض

118- . نقله إلى الفارسية: محمد تقي فخر داعي كيلاني، وطبعه في طهران سنة 1329ش/1950م بالعنوان نفسه. ونقله إلى العربية: جلال السعيد الحفناوي، ونشر في القاهرة سنة 2012.

119 . مقدمة جلال السعيد الحفناوي لكتاب النعماني، الذي ترجمه ونشره بجزأيه في القاهرة سنة 2012، ص 8-01.

إلى هذا الحد، ما لم تكن هذه المسائل قانونية وأخلاقية. وفي رأيهم إن إباحة تعدّد الزوجات والطلاق، والرق، والجهاد، في أي دين لهو أكبر دليل على بطلان هذا الدين، بناء على هذا سيتم بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام، وهذا الجزء بالكامل من علم الكلام الجديد. أهمّ الأشياء الضرورية في هذا الصدد أن تقدّم مثل هذه الدلائل والبراهين بأسلوب بسيط وواضح، تستوعبه الأفهام بسرعة، ويستقر في القلب، فقد كان يستخدم في المنهج القديم مقدّمات معقّدة ومتشابكة، ومصطلحات منطقية، وأفكارًا دقيقة وحساسة جدًا، فكان المخالف يصمت بعد أن يصاب بالرهبة، ولكن لا يوقر في قلبه حالة من الوجدان والإيمان. المهم أنه تجب مراعاة تلك الأمور المذكورة عند تأليف علم الكلام الجديد"[120].

أدرج النعماني في هذا الكتاب مسائلَ جديدة مثل: الدين والعلوم الحديثة، حقوق الإنسان، مسألة الانتحار، حقوق المرأة، الإرث، والحقوق العامة للشعب، بموازاة مباحث: وجود الباري، والنبوة، والمعاد، والتأويل، وغير المحسوسات، كالملائكة والوحي وغيرها، والعلاقة بين الدين والدنيا. لكننا لم نعثر له على رأي في الوحي خارج سياق الكلام القديم، ولم نجده في مسائل الاعتقاد الأخرى يفكّر في فضاء العقلانية الحديثة، ولم يعالجها من منظور مختلف عن المنظور التقليدي، ولم يطل على أفق جديد في تدوينها. وهذا يعني أن علمَ الكلام الجديد في مفهوم النعماني يعني استيعابَ مسائل جديدة تضاف إلى مسائله القديمة، والتحدّثَ بلغة أكثر وضوحًا وأقل التباسًا، والبحثَ عن أدلّة جديدة في مناقشة ما يُثار من إشكالات واستفهامات.

تظلّ وظيفةُ الكلام الجديد في مفهوم النعماني دفاعية، إذ يمكث علمُ الكلام في مقولات متكلّمي الفرق القديمة، يشرحها ويعزّز أدلتَها بأدلة جديدة، من دون أن يعيد النظرَ في مضمونها، ويعرف قدرتَها على الاستجابةِ والوفاءِ ببناءِ رؤية توحيدية تواكب إيقاعَ حياة المسلم، ومتطلباتِ العقل والروح والقلب في عالم نسيجيّ متشابك مركّب، وتحريرِ صورة الله مما تراكم عليها من غبار التاريخ، ولوّثها من

120 . المصدر السابق، ص 181–182.

دماء الحروب، وشوّهها من أزمنة الاستبداد.

لم نعثر في كتاب النعماني على نقضٍ أو إعادةِ تفسير لـ "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"[121]، أو غيِره من كتب المتكلّمين المعروفين، ولم يتعامل معها بوصفها اجتهاداتٍ قالها بشر، ترتسم فيها ملامحُ ثقافتهم، ودرجةُ تطوّر العلوم والمعارف في عصرهم، ولم يناقشها كاجتهاداتٍ بشريةٍ قابلةٍ للصواب والخطأ. أما ما اقترحه النعماني من أمثلة جديدة يضيفها إلى علم الكلام فإنها تنتمي للمدونة الحقوقية والقانونية، وتتّصل بالشريعة أكثر من اتصالها بالعقيدة. وكأنه يحسب علم الكلام الجديد مجرد استيعاب مسائل مُستحدَثة، وإن كانت لا تعود لعلم الكلام.

لا نقرأ في آثار شبلي النعماني أو نجد في محطات حياته ما يشي بخروجه على مسلمات الكلام القديم في تفكيره، ولا نرى محاولةً لبناء رؤية جديدة لله والعالم في كتابه "علم الكلام الجديد"، أو فهمًا جديدًا للوحي والنبوة، أو مسعًى لتوظيف المكاسب الحديثة للفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع في فهم الدين وتفسير نصوصه.

لا شيء يشبه علمَ الكلام الجديد في تفكير النعماني وآرائه، كلُّ شيء يشبه الكلامَ القديم. شبلي النعماني يستأنف القديمَ بلغة أكثر وضوحًا واختزالًا للاستطرادات والتفاصيل المملة، وحتى العناوين الجديدة التي أدرجها في كتابه هذا لا نرى في حديثه عنها ما يشير إلى معالجة تخرج من جلباب الآباء، وتنزع لبناء نهجٍ جديد في التفكير الديني، كما نجده في آثار سلفه أحمد خان، أو خلفه محمد إقبال.

نخلص من ذلك إلى أن شبلي النعماني شارحٌ جديدٌ لعلم الكلام القديم. وذلك ما يدعونا للظنّ بأن النعماني اصطاد مصطلحَ "علم الكلام الجديد" من أحمد خان، غير أنه لم يشأ أن يخبرنا عن مصدر تلقيه.

آثارُ أحمد خان هي الوحيدةُ التي خرجت على التراث الكلامي قبل النعماني، وبعضُ ما جاء فيها يشبه علمَ الكلام الجديد، إذ بحثت قضايا محورية في علم

121. عنوان لأشهر كتاب للعقيدة الأشعرية المنسوبة إلى مؤلفه أبي الحسن الأشعري المتوفى 324 هـ.

الكلام بطريقة تخرج على تقليد المتكلمين، وقدّمتْ فهمًا مختلفًا عن فهم المتكلمين.

نعترف بأن المراجعَ تنقصنا للوثوق بأول من ابتكر تسميةَ علم الكلام الجديد. وإن كنا نعدّ المفهومَ الجديدَ للوحي الذي يقول به أحمد خان وغيرُه من أهمّ القضايا التي يمكننا على وفقها أن نصنّف آثارَ مفكرٍ بأنها كلامٌ جديد. شبلي النعماني متكلّم تقليدي استعمل عنوانًا جديدًا لمضمونٍ قديم.

وفي سنة 1922 أصدر إسماعيل حقي الإزميرلي[122] (1869-1946) كتاباً بعنوان "علم الكلام الجديد" باللغة التركية العثمانية[123]، وطُبِع هذا الكتاب في إسطنبول، لكن هذا الكتاب لم يُترجَم إلى العربية أو غيرها من اللغات حتى اليوم، ولم يُعرَف عن مؤلفه أنه من رواد التجديد، لذا يمكننا القول إنّ مفهوم الكلام الجديد لديه لا يتجاوز الدعوة للانفتاح على الأسئلة التي فرضها الواقعُ الجديد على عقيدة المسلم وشريعته في العصر الحديث، وهو ما كان يدعو إليه شبلي النعماني قبله في كتابه. ولو كان كتابُ إسماعيل حقي يتضمّنُ رؤيةً للتوحيد واجتهادًا في فهم الوحي خارج آفاق مقولات المتكلمين الموروثة، لذاعت رؤاه واشتهرت بين المهتمين بدراسة الاتجاهات الفكرية الجديدة في عالَم الإسلام غربًا وشرقًا، كما اشتهرت رؤى رواد التجديد غيره.

122 . راجع ترجمة إسماعيل حقي الإزميرلي في: إنسيكلوبيديا الإسلام التركية، المنشورة في: https://bit.ly/3fl2DYd

123 . جاء عنوان الكتاب بالعثمانية: "يَني علم كلام"، ويَني بمعنى جديد.

-3-

الفهمُ الجديدُ للوحي أساسُ علم الكلام الجديد

علم الكلام الجديد لا يتوقّف عند حدود "معرفة الله وصفاته وأفعاله"، وما يتصل بها من مشاغل علم الكلام القديم، بل ينشغل أيضًا بـ "معرفة الإنسان"، لأن الطريقَ إلى "معرفة الله" يمرّ عبر "معرفةِ الإنسان" نفسَه، وما يكتشفه من أسرار الطبيعة الإنسانية. لا ينشغل الكلامُ الجديد كثيرًا بالغوص في ماهية الله وأسرارها وعوالمها، قدر انشغاله بـ "معرفة الإنسان"، لأن هذا النوعَ من المعرفة يعتمد بشكل أساسي على تطور العلوم والمعارف المتنوّعة، فكلّما تطورت العلومُ والمعارفُ تكامل تبعًا لها وعيُ الإنسان لذاته، واكتشافُه لطبيعته المركبة العميقة.

تبدأ حياةُ الإنسان باكتشافٍ لحظة ولادته، وتنتهي باكتشافٍ لحظة موته. الإنسانُ منذ لحظة ولادته حتى وفاته يظل منشغلًا بتفسير ألغاز طبيعته، وتفسير ألغاز عالَم الوجود. الطبيعةُ الإنسانية أحدُ أعقد ألغاز هذا العالَم العصية، والكثيرُ مما أنجزته الفلسفةُ والعلومُ وبخاصة علوم الإنسان والمجتمع يكشف باستمرار عمّا هو مجهولٌ في طبيعة الإنسان، ويدلنا على الطبقاتِ العميقة لنفسه، وفرادةِ خلقه، وأنماطِ عيشه، وعلاقاتِه بما حوله، وتميّزِه، وتفوقِه على غيره من مخلوقاتٍ.

الإنسانُ هو الكائنُ الأغربُ والأعقدُ والأشدُّ ألمًا في هذا العالَم. ذاتُ الإنسانِ لغزٌ للإنسانِ نفسِه ولغيره، شخصيته مكونة من طبقات، لا يمكن اكتشاف كلّ شيءٍ في أغوارها العميقة، العلماء والخبراء في الطبيعة الإنسانية هم الأكثر دراية في أن أعماقها القصيّة تظلّ عصية على اكتشاف كلّ شيء فيها، وذلك ما تشير إليه

اختلافاتهم التي تصل حد التضاد والتهافت أحياناً[124].

لا أعني بذلك استغناء الإنسان عن الله، فقد تحدّثت في محل آخر عن أن طبيعة الإنسان تفتقرُ في وجودها الفقير المتناهي المحدود إلى اتصالٍ بوجودٍ غنيّ لا نهائيّ لا محدود، وعندما لا يتحقّق للإنسان مثلُ هذا الاتصال الوجودي يسقطُ في الاغترابِ الميتافيزيقي[125]. ولا يرادف الاغترابُ الميتافيزيقي في مفهومي تفسيرَ فويرباخ الذي يرى أن خيالَ الإنسان هو من اخترع فكرةَ الإله وأسقط عليها كلَّ كمالاته، فأصبح الإنسان مُستلَبًا، عندما صيّر الإلهَ كلَّ شيء في حين سلب من ذاته كلَّ شيء. الإله في مفهوم فويرباخ مجرد أحلام الإنسان بالكمال، إذ يقول: "فالآلهة تجسيد لرغبات الإنسان"[126]، أو أن طبيعة الله هي الطبيعة الإنسانية بحسب قوله: "إن سرَ طبيعة الله ليس شيئاً آخر سوى سرَ الطبيعة الإنسانية"[127].

علمُ الكلامِ الجديد يعتمدُ العقلَ قبل النقل، وتخضع فيه مختلفُ المقولاتِ والقضايا لأحكام العقلِ وأدلته. العقلُ هو المرجعيةُ لاختبار الخطأ من الصواب، والمعيارُ الذي نقيس به صدقَ كلِّ قضية أو كذبها. العقلُ كائنٌ تاريخي يتغير ويتطوّر ويتكامل تبعًا لنموِّ وتراكمِ معقولاته كيفًا وكمًا. بلغَ العقلُ الحديث مرحلةً متقدّمةً في فهمِ الطبيعة والكشفِ عن قوانينها، والتعرّفِ على الطبيعة الإنسانية، واكتشاف أعماق النفس الإنسانية. نثقُ بالعقل الحديث، على الرغم من كلِّ النقد الذي صوّبه له الفلاسفة منذ نيتشه، وجماعة مدرسة فرانكفورت، ومفكرو ما بعد الحداثة في الغرب. العقلُ الحديث يضيءِ لنا كلَّ يوم أفقًا جديدًا في مختلف مجالات العلوم والمعارف المختلفة، لينتقل بنا من الخطأ إلى الصواب، ومن الظلام إلى النور.

وكما تتراكم معرفةُ الإنسان بنفسه، وتتطوّر علومُه ومعارفُه بالطبيعةِ وكلِّ ما

---

124 . الرفاعي، عبدالجبار، الدين والكرامة الإنسانية، بيروت، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، **2021**، تحدثنا في الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب عن: "الطبيعة الإنسانية" بوصفها ملتقى الأضداد.

125 . الرفاعي، عبدالجبار. الدين والاغتراب الميتافيزيقي، بيروت، دار التنوير، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط **2**، **2019**، ص **267–273**.

126. فويرباخ، لودفيغ. جوهر الدين، ترجمة: جورج برشين، تقديم وتعليق: نبيل فياض، بيروت، دار الرافدين، ص **99**.

127. فويرباخ، لودفيغ. نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، ترجمة: نبيل فياض، بيروت، دار الرافدين، الرباط، دار الأمان، ص **201**.

حوله، يتطور تبعًا لها فهمُه للدين ومناهجُ قراءة نصوصه. ما دام "لا جوابَ أبديًا للأسئلة الميتافيزيقة الكبرى"، لذلك لم يدرك الإنسان الحقيقةَ الدينيةَ ناجزةً منذ فجر تاريخه حتى اليوم، ولم تتكشّف له كلُّ وجوهها، وأبعادُها، وطرقُ الوصول إليها، بل تجلّت له هذه الحقيقةُ بالتدريج، تبعًا لظهورِ الأديان، وتوالي النبوات، وتكاملِ عقله، ونضجِ وعيه، وتطورِ علومه ومعارفه، واكتشافِه المتواصلِ لذاته وما حولَه بمرور الزمن.

وظيفةُ علم الكلام هي بيانُ المقولات الاعتقادية والتدليلُ عليها، ولا يمكن بلوغُ قولٍ نهائي في هذه المعتقدات، ما دامت الحقيقةُ الدينيةُ تتكشّف للإنسان بالتدريج، ولا يمكنه الظفرُ بكلِّ وجوه هذه الحقيقة دفعةً واحدة، ويتطلّب ذلك أن يواصل المتكلّم السعيَ لاكتشاف ما لم يعرفه من أبعادِ المعتقدات ووجوهِها الخفيّة. معرفةُ الإنسان للحقيقة الدينية تتناسب مع مستوى عقلانيته، ونضجِ وعيه، ودرجةِ تطوّره الحضاري، فعلومُ الدين ومعارفُه تخضع في نموِّها وتطورِها لنموِّ علوم الإنسان وتكاملِ معارفه الدنيوية المتنوعة.

علمُ الكلامِ القديم كان يفكّر في آفاقِ عقلانية عصره، ومعطياتِها العلمية والمعرفية، ومقولاتُه الاعتقادية ثمرةُ تلك العقلانية. وقد تقدّمت العلومُ والمعارف كثيرًا، وذلك يكشف عن المدى الذي بلغته العقلانيةُ هذا اليوم. وذلك يفرض على المتكلّم الجديد ألا يتعاطى مع علم الكلام الذي صنعه أئمةُ الفرق المؤسّسون وكأنه حقائقُ نهائية، ولا يصحّ البقاءُ على تقليدهم في آرائهم الاعتقادية، لأن كلمتَهم ليست الكلمةَ الأبدية، وقولَهم ليس القولَ الفصل، وتفسيرَهم للنصوص الدينية ليس التفسيرَ الأخير، وفهمَهم ليس الفهمَ الذي لا يصحّ عبورُه مهما تغير الإنسان والزمانُ والمكان.

إعادةُ بناء علم الكلام ضرورةٌ يفرضها استئنافُ الدين لوظيفته الأصيلة، وتمكينُ المسلم من التصالح مع محيطه الذي يعيش فيه، من خلال تحريره من مقولات المتكلّمين التي تسوقه إلى الاغتراب الوجودي والنفسي والاجتماعي والثقافي عن

عالَمه.

أكثرُ مفكري الإسلام في العصر الحديث مقلِّدون في العقيدة لأئمةِ الفرق، كالأشعري والمتكلمين المؤسّسين للمقولات الكلامية للفرق. وإن كانت لأكثر هؤلاء المفكرين آراءٌ جريئةٌ في الفقهِ وغيرِه من معارف الإسلام، لكنهم مقلِّدون في العقيدة، لأنهم يرون ألّا اجتهادَ في الاعتقاد، وهذه الرؤية تبتنى على مسلمات ليست صحيحة، تتلخّص في أن كلَّ الحقيقة الدينية تمَّ الكشفُ عنها في وقت مبكر، عندما رسم إطارَها مؤسّسو الفرق والمتكلّمون المتقدّمون، ومن يخرج عليها يعدُّ مبتدعًا مارقًا وخارجًا على العقيدة.

نعثر في كتابات أكثر مفكري الإسلام، منذ القرن التاسع عشر، على دعواتٍ تتحدّث عن ضرورة تغيّر وتطوّر الفكر بتغيّر الزمان والمكان، غير أنهم يحسبون كلَّ شيء قابلًا للتطور إلّا العقائد، لكني وجدتُ أمين الخولي لا يتردّد في القول بأن "تطور العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره، حماية للتدين، وإثباتاً لصلاحيته للبقاء، واستطاعة مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل"[128]. ويحيل الخولي الخلافَ بين المتكلّمين، وتغيّرَ الأقوال وتنوّعَها في مسائل: "الذات والصفات، والكلام الإلهي، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار... وغير ذلك"، إلى التغيّر في البيئات والزمان والمكان، والتغيّر هو التطور، تبعاً لمفهومه[129]. يرى أمين الخولي أن "ناموسَ التدرج والترقي في الكائنات جميعاً، المادي منها والمعنوي على السواء، مهمٌ لدراسة التاريخ، فدارسُ التاريخ يطبق هذا الناموس على جميع صور الحياة الإنسانية، ومظاهرها، وأعمال الأفراد، والأمم جميعاً، وتغيرات حياتها السياسية والاقتصادية والعلمية والفنية، بل الاعتقادية يطرد جريانها على هذا النظام... ولا محل لإنكار أن مظاهر الحياة الإنسانية المختلفة تخضع لهذا الناموس التدريجي دائماً: فتبدأ من أصل بسيط ساذج، لا يزال يتغير ويتدرّج، وينافس في سبيل الظفر بالحياة، فيبقى منه الصالح لها، ويبيد غير الصالح، ثم يرتقي هذا الصالح، ويكتمل شيئا فشيئاً حتى

128. الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، القاهرة، مكتبة الأسرة، ص ٥٢.
129. المصدر السابق، ص 54–55.

يعود مركبًا، بل معقّد التركيب، بعد ما كان بسيطاً ساذجاً يسير الشأن"[130].

وهو بذلك يتخطّى الدعوةَ لفتح باب الاجتهاد في الفقه، ويصرّ على ضرورة شمول الاجتهاد لكلِّ علوم ومعارف الدين. وتشديدُه على أن "تطورَ العقائد واجبٌ" وأن ناموسَ التدرج والترقي يطرد جريانه في الأمور الاعتقادية، يؤشر بوضوح إلى أنه قد تجاوز ما كان عليه سلفُه وأقرانُه من دعاة الإصلاح في الأزهر. أمين الخولي يبني رؤيته على أساس شمول قانون التطور لكل شيء في الحياة، ويتسع هذا القانون ليستوعب الأديان والعقائد، وكيفية تأثير البيئة المادية والمعنوية للإنسان في المعتقدات، ففي "الإسلام يبدو جلياً الأخذ التدريجي للناس في الاعتقاد... ومرور هذه العقيدة في أدوار انتقالية مترتب بعضها على بعض، تنتهي بها العقيدةُ إلى تركيب بعد بساطة، وتعقّد بعد سهولة، بفعل تدرّج الحياة، وانتقالها من البداوة المحصّنة مثلاً إلى الحضارة، فالدراسة والتعلم، فالبحث والتعمق. ولعل أصدق مظهر لذلك ما سنراه في نشأة المذاهب الإسلامية الاعتقادية، وظهور المقالات الدينية، من تأثّر ذلك تأثّراً جليًّا بانتقال الحياة الإسلامية في مدارج الحضارة، واتصال المسلمين بتفكير الأمم الأخرى وبحثها، مما يتّضح به فرق بين عقيدة السلف القصيرة الجلية المسلمة، وعقيدة الخلف المؤولة المتعمقة"[131].

لكن الشيخَ الخولي لم يشأ أن يتحدّثَ أكثر عن كيفيات ومديات تطور العقائد، ولم يفصح عن رأيه في مقولات الكلام المعروفة لمختلف الفرق، ولعله كان يدرك المشكلةَ لكنه لم يهتد لسبل حلها.

معارفُ الدين تستقي من منطقِ تفكير واحد

معارفُ الدين مترابطةٌ عضويًا كلوحةٍ واحدةٍ تتنوّع ألوانُها، يغذّي بعضُها بعضَها الآخر، ويتغذّى بعضُها من بعضِها الآخر، لا يستقلُّ أحدُها عن الآخر. وهذه المعارفُ تستقي من الرؤية الكلامية، التي تستند إلى مسلّمات معرفية ومنطقِ تفكير

130. أمين الخولي، تاريخ الملل والنحل، دراسة وتقديم: د. أحمد محمد سالم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 2005، ج1: ص 48.

ما خلا دراسة وتقديم د. أحمد محمد سالم، فهذه الطبعة مصوّرة على طبعة كلية أصول الدين في الجامعة الأزهرية، 1935.

131. المرجع السابق، ص 49.

واحد، هي المرتكزاتُ الأساسيةُ لكلِّ عمليةِ تفكيرٍ ديني. التغيّر والتحوّل فيها لا ينجزه إلا التغيّر والتحوّل في مسلماتها ومقدماتها المعرفية.

علمُ الكلام هو العلم الذي يبحث العقيدةَ ويقنّنها، لذلك شكّل إطارًا مرجعيًا للتفكير الديني في الإسلام، وصارت مسلماته هي المسلمات لكل مجالات هذا التفكير. الرؤيةُ العقائديةُ التي صنعها علمُ الكلام تغلغلت في مختلف معارف الإسلام، وظلّت المقولاتُ العقائدية، التي تبلورت في مقولات المتكلمين، أحدَ أبرز مرجعيات ومسلّمات المفسّرين والأصوليين والفقهاء في إنتاج آرائهم، واستند كثيرٌ من الاختلافات في اجتهاداتهم إلى تنوّعِ مواقفِهم الاعتقادية ومقولاتِهم الكلامية. وتخطّى أثرُ المقولات الكلامية هذه المجالات، وامتدَّ ليحسم اختيارات اللغويين لمعاني الألفاظ في معاجمهم أحياناً، فقد يرجّح أحدُ اللغويين معنى محدّدًا للفظ من عدة معانٍ متداولة، حين يكون ذلك المعنى قريبًا من رؤيتِه الكلامية، فيما يستبعد كلَّ ما لا يقترب من شبكة آرائه العقائدية[132].

علم الكلام في رأيي يمثل نظرية المعرفة في الإسلام، وهو الذي ينتج منطق التفكير الديني، ومنطق كل عملية تفكير هو الذي يحدد طريقة التفكير ونوع مقدماته ونتائجه. وذلك يعني أن أيةَ بدايةٍ لتحديثِ التفكير الديني في الإسلام لا تبدأ بعلمِ الكلام ومسلّماتِه المعرفية ومقدِّماتِه المنطقية والفلسفية، فإنها تقفز إلى النتائج من دون المرورِ بالمقدِّمات. تجديدُ الفقه مثلًا يبتني على تجديدِ علم أصول الفقه، وتجديدُ علم الأصول يبتني على تجديدِ علم الكلام، ذلك أن الأسسَ التي يقوم عليها علمُ الأصول ليست سوى مسلماتٍ ومقولاتٍ لاهوتية، حقلُها هو علمُ الكلام، ولعلمِ الكلام مسلّماتِه المعرفية ومقدّماتِه المرتكزة على المنطق الأرسطي. ومما لا شك فيه أنه لا يمكن تخطّي القراءةَ السلفيةَ الحرفية المغلقةَ للنصوص، وإنتاج قراءةٍ تواكب العصر، مالم نعِد النظرَ بالبنيةِ التحتية العميقة لإنتاج تفسير النصوص، ونتخطّ آلياتِ النظر

132. **الرفاعي؛ عبدالجبار، الدين والنزعة الإنسانية، بيروت، دار التنوير، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط3، 2019، ص 97.**

والفهم المتوارثة[133]. الدعوةُ لعلم الكلام الجديد تجد ضرورَتَهَا في أن علمَ الكلام القديم انتهت صلاحيتُه، إن كان صالحًا عند نشأته، لأني أرى أنه وُلد ولادةً مجهضة، وفرض على المسلم رؤية توحيدية عملت على اغترابه عن عالمه حيثما وأنى كان، ولذلك لم يستجب علمُ الكلام للمتطلبات العقيدية والروحية والأخلاقية التي يؤسّسها القرآنُ لحياة المسلم، بل عمل على إغلاقِ العقل، وإفقارِ الروح، وإطفاءِ القلب. لم ترد آياتُ القرآنِ بأسلوبٍ رياضي أو منطقي أو فلسفي أو علمي، ولم يتحدّث القرآنُ وكأنه كتابٌ في العلم أو الفلسفة أو المنطق أو الرياضيات، نعم هو كتابٌ لا يخلو من محاججات ونقاشات متنوّعة، لكنها تنتظم في سياقِ آياته، بنحوٍ يتعاطى فيه مع انفعالاتِ وأحاسيسِ النفس البشرية، ببيانٍ يتغلغلُ في أعماقِ روحِ وقلبِ المؤمن، ويحرص على إيقاظِ قلبه، وتجديدِ صلتِه بالله على الدوام. لم يهتم علمُ الكلام القديم بالروح والقلب، ولا ينفكّ عن إغراقِ عقل المسلم بجدالاتٍ ومحاججاتٍ ذهنيةٍ تجريدية، لا تستند إلى بديهيات، بل تحيل غالباً إلى فرضيات ومسلّمات غير مبرهنة. كذلك لا تتعاطى مقولاتُ الكلام مع الإنسان بوصفه خليفةَ الله المكرّم، ولا تفصح عن تجلّي الله فيه بما لم يتجلَّ في سواه من مخلوقاته. لذلك انبثق التصوّفُ بوصفه ردَّ فعلٍ على ما طغى في علم الكلام من نسيانِه للذات الفردية، ولمقامِ الإنسان في العالم، وتغييبِ أبرزِ حوافز سلوكه العميقة، وتجاهلِ ما هو الأهمّ في أعماقه، فقد حاول بعضُ العرفاء إنقاذَ مشاعر المسلم وإيقاظَ عاطفته من خلال استلهامِ الأفقِ الروحي والعاطفي في آيات القرآن، وكشفِ ما تشي به من قيم روحية وروافد عاطفية ومفاهيم أخلاقية[134].

الفهم الميكانيكي للوحي

بناءً على ذلك لا يمكننا وضعُ جهود محمد عبده وأمثاله في خانة الكلام الجديد، لأنه كان يفكّر بذهنيةٍ كلاميةٍ قديمة، ويفتقر للحسّ التاريخي، ولم يجتهد في بناء مفهومٍ للوحي خارج الذهنية التقليدية. علمُ التوحيد لديه هو الكلامُ

133. الرفاعي، عبدالجبار، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، "موسوعة فلسفة الدين – 3"، بيروت، دار التنوير، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط 1، 2016، ص 54-57.
134. مصدر سابق، ص 35-36.

التقليدي ذاته، كما وصفه عبدالله العروي بقوله: "لا شيء، غير بيان العبارة ووضوح الأسلوب، يميّز علم التوحيد عند عبده وعلم الكلام التقليدي"[135]. يجد الدارسُ إسهامَ محمد عبده في علم الكلام في "رسالة التوحيد" التي استأثرت باهتمامٍ واسعٍ من دارسي فكره، ووصفها بعضُهم بأنها محاولةٌ رائدةٌ في تأسيس علم كلام جديد[136]، لكن قراءةً متأنّيةً لهذه الرسالة ترينا أنها تعبرّ عن موقفٍ من علم الكلام أكثر مما تعبّر عن موقفٍ في علم الكلام، إذ وردت المسائلُ الكلامية فيها بشكل مدرسي، لا يتجاوز صياغةَ القديم ببيانٍ جديد، وهي تفكر في آفاق العقل الكلامي التقليدي، وتفتقر إلى الفهم الديناميكي للوحي المختلف عن الفهم الميكانيكي للمتكلّمين القدماء، كما لا تبتكر منهجًا آخر في البحث الكلامي، أو تعمل على توظيف المكاسب والمناهج الحديثة في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع في دراسة وتحليل وغربلة التراث الكلامي، كما تخفق في بلورة أدوات إجرائية مختلفة، أو تركيب خارطة معرفية جديدة للمباحث الكلامية.

وإن كان محمد عبده كفَّ عن الخوض في مسائل تسلّطت على علم الكلام، كالسؤال عن الصفات وعلاقتها بالذات، وهو موقف مشابه لما فعله الغزالي في "تهافت الفلاسفة". كما نصّ فيها على عدم التعارض بين الوحي والعقل، تبعًا لما قاله ابنُ رشد وغيرُه من الفلاسفة، واهتم بطرح بعض آراءِ المعتزلة في خلق القرآن والحرية والإرادة الإنسانية، لكنه أسقط "هو أو تلميذه رشيد رضا" مسألةَ خلق القرآن في طبعة تالية، خشيةَ الاحتجاج الذي يمكن أن تثيره هذه المسألة. وعلى الرغم من أن محمد عبده كان في "رسالة التوحيد" أكثر تعبيرًا عن روح الكلام الأشعري منه إلى الاعتزال، لكنه في تعليقاته على شرح الدواني للعقائد العضدية حاول أن يقدّم تفسيرًا جديدًا لمقولة الكسب الأشعرية، اقترب فيه من الحرية، فكان أكثر تعبيرًا عن مفهوم المعتزلة الكلامي للحرية، وأبعد من مقولة الكسب

135. العروي، عبدالله، مفهوم العقل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2012، ص 101.

136. هكذا يقول: حسن حنفي، في: من العقيدة إلى الثورة. القاهرة: مكتبة مدبولي، مقدّمة الجزء الأول.

الأشعرية[137].

هناك محاولاتٌ لتصنيف كلّ كتابةٍ بلغة جديدة في الدين والعقيدة على أنها علمُ كلام جديد، لكن على وفق المعيار الذي اقترحته لتمييز علم الكلام الجديد لا يمكن مثلًا وضعُ المنجز الإشكالي لطه عبدالرحمن في سلة علم الكلام الجديد، لأنه متكلّمٌ يستأنف الغزالي وغيرَه من المتكلّمين المتقدّمين، لكن بلغةٍ تبتكر معجمَها الاصطلاحي الذي تنفرد به، ويحاول الإفادةَ من المنطق الحديث وفلسفة اللغة لدعم موقفه التبجيلي لمقولات الكلام التقليدي. طه عبدالرحمن يفكّر بذهنية تراثية لا يزيغ عنها إلا بمنحوتاته اللغوية. أعمالُه وفيةٌ للتراثِ ومسلّماتِه المعرفية ومناهجِه ورؤيتِه للعالم، بنحو لا نقرأه في أعمال مجايليه، وعلمُ الكلام الجديد ليس وفيًا للتراثِ ورؤيتِه للعالم ومسلّماتِه المعرفية ومناهجِه ومفاهيمِه، وفقًا للطريقة التي يفكر فيها طه عبدالرحمن، بل غالبًا ما يقطع الكلامُ الجديد مع التراث، ليكتشفَ آفاقَه البديلةَ في العقلانية الحديثة، ويستفيدَ من مناهج الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع.

عندما نعود إلى التراث نعثر على بعض الاجتهادات في موضوع الوحي لدى الفلاسفة خارج إطار الكلام التقليدي، إذ "يلاحظ أن الرأيَ السائد بين المسلمين في أمر الوحي يميلُ في عصور الركود النظري إلى مذاهب المتكلّمين، ويتأثرُ برأي الفلاسفة في عصور النهوض"[138].

وتزداد الفجوةُ وينكشف الاختلافُ الواسع في مفهوم الوحي بين العرفاء والمتكلّمين في شيء مما تشي به شذراتُ العرفاء واستبصاراتهم، فقد خرج عرفاءٌ في الإسلام على المفهوم الميكانيكي للوحي عند المتكلّمين، وهو ما نراه بوضوح في آراء محيي الدين بن عربي، وغيره. آراء العرفاء في الوحي تفهم الوحي خارجَ مفهومه في الكلام التقليدي، وهي وإن كانت لا تفكر بآفاق عقلانية العقل الحديث، وتفتقر للحس التاريخي، لكن يمكن الإفادة منها كمنطلق في بناء مفهوم للوحي،

137. الرفاعي، عبدالجبار، الدين والنزعة الإنسانية، بيروت، دار التنوير – بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط3، 2018، ص 216.

138. عبدالرازق، مصطفى، الدين _ الوحي _ الإسلام، القاهرة، مركز المحروسة، 2018، ص 76.

لا يهدر مضمونه الميتافيزيقي المتعالي، ويخرج من الأسوار المغلقة لفهم المتكلمين.

يتخبط أكثرُ المؤلفات والبحوث التي أقرأها بالعربية عن علم الكلام الجديد، في بيان موضوعه، وتحديد أركانه الأساسية، ورسم خارطة مدياته وحدوده، وإيضاح أغراضه وما ينشده، والكشف عن المعيار الذي يتحدّد في ضوئه العملُ الذي يصنف على أنه كلامٌ جديد. هناك فوضى إلى الحدّ الذي أرى فيه أعمالًا تحمل عنوان الكلام الجديد، فأقرأ فيها معطيات مشتتة، يمكن تصنيفها على كلّ شيء، من دون أن تتكشّف لي فيها أيةُ ملامح تشير إلى كلام جديد.

إن المتكلّم الذي يفكّر في آفاق عقلانية العصر الحديث، ولا يفتقر للحس التاريخي، ويفهمُ الوحيَ فهمًا ديناميكيًا، خارجَ مفهومه في علم الكلام القديم، هو ما يدعونا إلى تصنيفِه متكلّمًا جديدًا، وتوصيفِ رؤيته بكونها كلامًا جديدًا.

فهم المتكلّم الجديد للوحي

منذ القرن التاسع عشر أدركت جماعةٌ من المصلحين الأثرَ البالغ لمعتقدات القضاء والقدر وغيرها من مقولات الكلام التقليدي في تخلّف المسلمين، فنقدوا مفهومَها الشائع، وبالتدريج اتسعت دائرةُ النقدِ والدعوةِ لعدمِ تقليد المتكلّمين المتقدّمين، وضرورةِ إعادة النظر في مقولاتهم، وفتحِ باب الاجتهاد في علم الكلام. وأُنجزت مساهماتٌ متنوعة في هذا الحقل، اختلط فيها ما يمثّل اجتهادًا تأسيسيًّا يختطّ مسارًا بديلًا في التفكير الكلامي، ويفكك البنيةَ التحتية العميقة لعلمِ الكلام التقليدي، والأصولِ المعرفية الظاهرة والمضمرة المولدة له، مع كتاباتٍ متنوعةٍ لا يضبطها ناظمٌ منهجي، ولا تقول شيئًا جديدًا.

ونظرًا لعدم استناد الباحثين إلى معيار كلّيّ يمكن العودةُ إليه في معرفة ما يصدُق عليه بأنه علمُ كلام جديد، حدث التباسٌ لدى أكثر الباحثين في تمييز المصاديق، ووجدنا عشوائيةً في انتقاءِ كتابات وإدراجِها في الكلام الجديد مع أنها لا تنتمي إليه، ولعل إدراجَها تحت هذا العنوان يعود إلى ظنّ البعض بأن كلَّ كتابةٍ تدعو

للإصلاح والإحياء والتجديد، أو الكتابةِ التي تبتكر معجمَها اللغوي الخاص، ينطبقُ عليها عنوانُ الكلام الجديد. وهذا وهم، إذ ليس كلّ ما يدعو للإصلاح والإحياء والتجديد، أو من ينحت مصطلحًا غريبًا، يصدق عليه أنه متكلمٌ جديد.

المتكلّمُ الجديد لا يفتقرُ للحسِ التاريخي، الذي يدعوه ألا يكرّر أكثرَ مقولات المتكلّمين الأوائل، ولا يعتمد معظمَ تفسيراتهم للنصوص، لكن ذلك لا يعني إهدارَه لكلِّ التراث الكلامي المتنوّع، بل إنه يعمل على الإفادةِ من شيء من عناصره الحية التي يمكن أن توقظ معناها العقلانية الحديثة، وإعادةِ بنائه في سياق المتطلّبات الاعتقادية للمسلم اليوم، وفي ضوء الآفاق الرحبة للعلوم والمعارف ومعطياتها المتنوعة.

المتكلّمُ الجديد يدرك جيدًا أن مفهومَ العقل في علم الكلام القديم يختلف عن مفهومه في العقلانية الحديثة، لأن العقلَ يتشكّل من معقولاتِه وآفاق رؤية عقلانية عصره للعالَم. عقلُ المتكلّم ينتمي إلى عقلانية عصره وآفاق رؤيتها للعالَم، مضافًا إلى أن وظيفته دفاعية عن آراءٍ ومقولاتِ المتكلّمين المؤسّسين للفرق، بمعنى أنه عقلٌ مقيَّدٌ بها، وكلُّ عقلٍ مقيَّدٍ ينفي العقلَ، إذ ينتفي كونُه عقلًا حرًّا، بعد تقييده بتلك الآراء والمقولات.

المعيارُ العلمي الذي يمكن اعتمادُه، بوصفه مقياسًا لتمييز الكلام الجديد عن القديم، وعلى أساسه يمكن تصنيفُ أحد المتكلّمين بأنه متكلمٌ جديد، يبتنى هذا المعيارُ على اجتهادٍ جديدٍ يقدّمه المتكلم لبناء مفهومٍ للوحي لا يكرّر مفهومَه في الكلام التقليدي، وتفسيرٍ للنبوة بوصفها ظاهرةً ميتافيزيقية، وتحليلٍ لنوع الصلة الوجودية التي يعيشها النبي مع الله. خلاصةُ القولِ إن علمَ الكلامِ الجديد هو الفهمُ الجديدُ للوحي خارجَ فهمه الميكانيكي في علم الكلام القديم.

أما طبيعةُ الكلام الإلهي، وكيفيةُ تشكّل النصّ القرآني، وتاريخُ تدوين الآيات، وجمعُ المصحف، فكلُّ ذلك وغيرُه من مباحث تتفرّع عن الكيفيةِ التي يفهم فيها المتكلّمُ حقيقةَ الوحي، وكيفيةَ تلقي النبي له. وعلى هذا نرى أن كلَّ قولٍ جديد في

علم الكلام ينبغي أن يتأسس على بناءٍ مفهومٍ للوحي في آفاق المتطلبات العقيدية للمسلم اليوم.

ولا يتحقّق ذلك إلا أن تكون ذهنيةُ المتكلّم الجديد ومفهومُه للعقل يحيل إلى العقلانية الحديثة، ولا يكون مقيَّدًا بأية مسلَّمات تفرض عليه آراءَ ومواقفَ مسبقة، وتقوده عند قراءة النصوص الدينية إلى ما تريد أن تراه فيها من آراء ومقولات.

المتكلّم التقليدي يقرأ التراث الكلامي قراءة لا تاريخية، تهدر السياقات المختلفة التي تشكّل فيها هذا التراث، ويفكّر في إطار مرجعية النصوص الدينية، ويظل يدافع عن تفسيرها الذي لا يتخطّى المدلول الذي أنتجته مناهجُ الفهم التقليدية، ولا يجتهد في فهم يخرج على مقولاتِ المتكلّمين، وأوعيةِ الفهم وقواعدَ التفسير الموروثة لدى المفسّرين والأصوليين ومسلَّماتهم المعرفية، لذلك يظل فهمُه حبيسَ آفاق رؤيتهم، إذ يلبث فهمُه كمرآة تتكرّر فيها صورُ مقولات مؤسّسي الفرق الكلامية والمتكلمين المشهورين، وحتى لو اجتهد فهو يجتهد في حدود تلك المقولات، ولن يخرج على آفاق رؤيتها ومسلَّماتها. المتكلّم الجديد يمتلك حسًّا تاريخيًا، يدعوه لأن يفكّر بلا أسوارٍ أو مرجعياتٍ موروثةٍ، ويفكّر في آفاق العقلانية الحديثة، ويفهم الوحيَ والمقولاتِ الكلاميةَ في ضوء هذه العقلانية ومعطياتها المعرفية.

-4-

أركان علم الكلام الجديد

منذ أكثر من 30 عامًا كنت وما زلت أدعو لفلسفة الدين وبناء علم كلام جديد في المجال الذي يتحدّث العربية، ولأجل ذلك ألَّفتُ وترجمتُ وحرّرتُ عدةَ أعمال، آخرها "موسوعة فلسفة الدين"، خصصت فيها لكلٍّ موضوع محوري في فلسفة الدين مجلدًا، وأعمل على إعادة إصدارها بتحريرٍ جديد. كما أسّستُ "مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد"، وأصدرت مجلةَ "قضايا إسلامية معاصرة" قبل نحو ربع قرن، صدر العددُ 74 شتاء 2021 وما زالت تصدر، تمحورت أهدافُها حول تأسيس فلسفة دين وبناء علم كلام جديد في المجال الذي يتحدّث العربية، بوصفهما الأفقَ الذي يجد فيه التفكيرُ الديني في الإسلام فضاءً للتجديد، بالإصغاء لصوت الواقع والتعرّف على احتياجات روح وقلب وعقل المسلم اليوم. عسى أن يتحرّر التفكيرُ الديني في الإسلام من القفص الذي تخنقه فيه أدبياتُ الجماعات الدينية، ومن ركامِ الكتابات المملة لدعاة الإصلاح، وإصرارِ هذه الكتابات على تكرار التفسيرات والمعالجات ذاتها، واقتراحِ خرائط طريق للنهوض واحدة في مضمونها وإن تنوعت أساليب التعبير فيها، تعيد أفكارَ المصلحين منذ القرن التاسع عشر ولا تتخطاها. فرض هذا النوعُ من الأدبيات والكتابات سطوتَه على عقل أكثر من يتحدّثون ويكتبون عن الإصلاح الإسلامي حتى اليوم.

يتخبّط أكثرُ المؤلفات والبحوث التي أقرأها بالعربية عن علم الكلام الجديد، في بيان موضوعه، وتحديد أركانه الأساسية، ورسم خارطة مدياته وحدوده، وإيضاح أغراضه وما ينشده، والكشف عن المعيار الذي يتحدّد في ضوئه العملُ الذي يصنف على أنه كلامٌ جديد. هناك فوضى إلى الحدّ الذي أرى فيه أعمالًا تحمل

عنوان الكلام الجديد، فأقرأ فيها معطيات مشتتة، يمكن تصنيفها على كلّ شيء، من دون أن تتكشّف لي فيها أيةُ ملامح تشير إلى كلام جديد. أجد أحيانًا من يدرج تحت عنوان علم الكلام الجديد: الآثارُ الكلامية للمعتزلة، وكلُّ حديث عن العدل والحرية والحقوق في الإسلام، ومقاصد الشريعة، ومنشورات مقاومة الاستعمار وحركات التحرير في بلادنا، وأدبيات الجماعات الدينية، وغير ذلك.

الكلامُ الجديدُ ليس مستودعًا لتكديس عناصر متنوعة، وربما متضادة، تعود لموضوعات مختلفة. علمُ الكلام الجديد برأيي علمٌ يقوم على الفهم الجديد للوحي، وهو يمثل الأساس الذي تقوم عليه عدةُ أركان، إن تحقّقت يتحقّق، وإن انتفت ينتفي. وكلُّ كتابة لا تتضمّن هذا الأساس، وما يتفرّع عنه من أركان لا أصنّفها كلامًا جديدًا. وهذه الأركان تتمثّل في الآتي:

1. الأساسُ الذي تبتني عليه وتتفرع عنه الأركانُ الآتية يتمثل في أن علمَ الكلام الجديد يُفسِّر الوحي تفسيرًا ديناميكيًا، بمعنى أنه لا يرى النبي منفعلًا سلبيًا حالة الوحي، كما يرى علمُ الكلام القديم الذي يفسّر تلقّي النبي للوحي، وكأنه قناةٌ تمرّ من خلالها كلمةُ الله للناس، من دون أن يكون النبي متفاعلًا معها ومتأثّرًا ومؤثّرًا فيها. للوحي في الكلام الجديد بُعدان إلهي وبشري، البشري تعكسه شخصيةُ النبي والواقعُ الذي كان يعيش فيه. نكتشفُ منابعَ تفسير الوحي في آثار العرفاء، مثل محيي الدين بن عربي[139] وغيره، وظهرت إشاراتٌ له مجدّدًا في آثار ولّي الله الدهلوي (1703-1762)، واستأنفه أحمد خان (1816-1898) بتفصيل وصياغة أوسع، وأعاد بناءَه محمد إقبال (1877-1938)، وفضل الرحمن (1919-1988)، وطوّره بعضُ المفكّرين الإيرانيين والعرب في نصف القرن الأخير.

2. الإنسان بطبيعته ينفر ممن يخاف منه، ولا يحاول الاقتراب إليه. علم الكلام القديم رسم صورةً مخيفة لله، وفي سياقها تشكّلت علاقةُ المسلم

139. يشير محيي الدين بن عربي لمفهومه للوحي بقوله: "فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه"، راجع: الفص الشيثي من فصوص الحكم.

بالله. علم الكلام الجديد ينشد إعادةَ رسم هذه الصورة بشكل يجعل صلةَ المسلم بالله لا خوفَ فيها، صلة مشبعة بالسلام الروحي. في ضوء هذه الصورة يعيد الكلامُ الجديد بناءَ هذه العلاقة، فينقلها من علاقة مسكونة بالخوف إلى صلة تتوطّن مقامَ المحبة.

3. تتحدثُ الآيةُ 54 من سورة المائدة عن بناءِ صلةٍ بالله تتأسسُ على المحبّةِ المتبادلَة:"يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ". ترسمُ الآيةُ صورةً تفاعلية للصلة بالله، ثنائيةُ الاتجاه لا أُحادية، من الله إلى الإنسان ومن الإنسان إلى الله. يبدأ اللهُ الإنسانَ بالحُبّ، فيتفاعل معه ويبادله الإنسانُ الحُبّ. الصلةُ في الآية ليست عموديةً تسلطية باتجاه واحد، الحُبُّ فيها مُتبادَل، لا تتحدثُ الآيةُ عن الله بوصفه فاعلًا وعن الإنسان بوصفه منفعلًا سلبيًا في الحُبّ. عندما يفيض اللهُ الحُبَّ على عباده يتخذ الحُبُّ قلوبَهم موطنًا له، يهدأ قلقُهم الوجودي، ويعيشون سلامًا باطنيًا، وتنشرح صدورُهم بالاستنارة الروحية. الاستنارةُ الروحية أجملُ ما منحته الأديانُ لحياة الإنسان، في الإسلام كانت الاستنارةُ الروحية منبعًا مُلهمًا لتحويل الصلة بالله من علاقة مسكونة بالخوف والرعب إلى صلة مشبعة بسكينة الروح وطمأنينة القلب.

4. ينشدُ علمُ الكلام الجديد إيقاظَ المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي في الدين، بما يتواءم وحاجةَ حياة الإنسان للمعنى الديني في زماننا، ويسعى لاكتشاف القيم الكونية المشتركة في الإسلام مع الأديان الأخرى، ويعمل على الكفِّ عن إخراج الدين عن مجاله، ومصادرته لكل شيء في الحياة، وزجِّه في مجالاتٍ تُجْهِض المعنى الذي ينشدُه.

5. لا يُعرِّف الكلامُ الجديد الدينَ بوصفه يتسع لكلِّ شيء في الحياة، ويكونُ بديلًا للعقل والعلوم والمعارف والتجربة وتراكم الخبرة البشرية، كما يُعرِّف الدينَ بذلك أكثرُ الذين ينطلقون من تفسير علم الكلام

القديم للوحي والنبوة. في ضوء تعريف الوحي في علم الكلام الجديد يُعادُ تعريفُ النبوة، ويُعادُ تعريفُ الدين، بالشكل الذي يكونُ الدينُ منبعًا لما يثري حياةَ الإنسان بالمعنى الذي يتطلبه وجودُه، ويعزّزُ الأملَ والرؤيةَ المتفائلة للعالَم، ويوقظُ الحوافزَ الخيرية لدى الإنسان ويغذّيها باستمرار، ويكونُ الدينُ عنصرًا فاعلًا في بناء الإرادة وترسيخها، ورفدها بكلِّ ما يكرّس الشخصية ويجعلها صبورة صلبة لا تنكسر عند مواجهة التحديات الصعبة في الحياة.

6. لا يتحقّق علمُ الكلام الجديد من دون تعدّدِ قراءات القرآن الكريم، وإعادةِ تفسير كلام الله، وتنوعِّ فهم النصوص الدينية تبعًا لتنوع الأزمان وتعدّد الأحوال، وإعادةِ تفسير آيات القرآن في ضوء حاجة الإنسان للمعنى الروحي والأخلاقي والجمالي الذي يتطلبه العيشُ في عالَم يتسارع فيه إيقاعُ المتغيرات، وتتفاقم فيه كلُّ يوم مختلف المشكلات. يقول محيي الدين بن عربي: "كلامُ اللهِ اذا نزلَ بلسانِ قومٍ فاختلفَ أهلُ ذلك اللسان بالفهمِ عن اللهِ ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها، فكلُّ واحدٍ منهم وإن اختلفوا فقد فهمَ عن اللهِ ما أراده، فإنه عالِمٌ بجميع الوجوه تعالى، وما من وجهٍ إلا وهو مقصودٌ لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين، مالم يخرجُ من اللسان، فإن خرجَ فلا فهمَ ولا عِلْمَ»[140].

7. يُفكِّر علمُ الكلام الجديد في آفاق العقل ومعطيات الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع والتأويل الحديثة، لأن تجديدَ علوم الدين وإعادةَ بناء علم الكلام يتكفّله تجديدُ علوم الدنيا، فكلّما تطورت علومُ الدنيا وتجدّدت تطورت علومُ الدين وتجدّدت تبعًا لها. المناهجُ وأدواتُ النظر الموروثة في فهم الدين وتفسير نصوصه لا تُنتِج إلا المعنى الديني الذي تكرر إنتاجه من قبل، لذلك لا يمكن أن نترقبَ إنتاجَ علم كلام جديد

140– ابن عربي، الفتوحات المكية، باب 418، ج 7، ص 36، 1999، دار الكتب العلمية، ، بيروت.

عبر تكرار استعمالها والتفكير في فضائها.

هذه الأركان تقع في سياق ما أشرت إليه إبتداءً من أن المعيارَ والأساس الذي يمكن اعتمادُه بوصفه مقياسًا لتمييز الكلام الجديد عن القديم، وفي ضوئه يمكن تصنيفُ أحد المتكلّمين بأنه متكلمٌ جديد، يتمثّل في اجتهادٍ جديدٍ يقدّمه المتكلّم لبناء تفسيرٍ للوحي لا يكرّر تفسيرَه في الكلام التقليدي، وتفسيرٍ للنبوة بوصفها ظاهرةً ميتافيزيقية، وتحليلٍ لنوع الصلة الوجودية التي يعيشها النبي مع الله. لأن الفهم الجديد للوحي هو الأصل لكل الأركان المتقدمة.الفهم الديناميكي للوحي مقابل الفهم الآلي الميكانيكي، هو الأساس الذي تتأسس عليه الأركان السبعة للكلام الجديد.كلُّ متكلم يفكّر في آفاق العقل الحديث، ويفهم الوحيَ فهمًا ديناميكيًا، هو متكلّم جديد. وكلُّ متكلم يفكّر في آفاق العقل القديم، ويفهم الوحيَ فهمًا ميكانيكيًا، هو متكلم قديم. هذا هو المعيارُ الذي يمكننا على وفقه أن نصنّف آثارَ مفكرٍ ما بأنها علمُ كلامٍ جديد.

في ضوء هذا المعيار، إن كان مفهومُ المتكلّم للعقل يكرّر مفهومَ المتكلّمين السابقين، ولا يفهم الوحيَ خارجَ فهمه في علم الكلام القديم، فلا يمكننا تصنيفُه على أنه متكلمٌ جديد، مهما كانت الوجهةُ الإصلاحيةُ في أعماله وكتاباته، ومهما كان نوعُ اشتقاقاته اللغوية ومنحوتاته اللفظية، وأسلوبُ كتابته وبيانه.

علمُ الكلام يختلفُ عن فلسفة الدين

علمُ الكلام يختلفُ عن فلسفة الدين، علمُ الكلام لا يفكرُ خارجَ إطار الإيمان بالله والوحي. فلسفةُ الدين تفكرُ خارجَ إطار الإيمان بالله والوحي، إنها تبحث كلَّ مُعتقَد بحثًا عقليًا فلسفيًا، بلا سقف تقف عنده أو حدّ معين لا تتجاوزه، لذلك فإن من يفكّر في الدين تفكيرًا فلسفيًا لا يحضر فيه الغيب هو فيلسوفُ دينٍ. وبذلك يتضح الفرقُ بين المتكلّم الجديدِ وفيلسوفِ الدين.

المتكلمُ الجديد غيرُ الفيلسوف، المتكلمُ الجديد يؤمنُ بالله والوحي، المتكلمُ

الجديد يبحثُ عن صورةٍ لله تفيض على حياة الإنسان السكينةَ والطمأنينة، وتجعل لحياته معنى. ويحرّر صورةَ الله من أن تكون ذريعةً لسفكِ الدماء، وإنهاكِ الناس وترويعِهم، واستنزافِ عمليات البناء والتنمية.

يبحث المتكلمُ الجديد عن فهمٍ للوحي لا يهدر مضمونَه الميتافيزيقي الغيبي، مع كشفه عن بعده التاريخي، ويفكّك بين الوحي من حيث هو، أي حقيقة الوحي، ومن حيث تمثّلاته المتنوعة في الحياة الفردية والمجتمعية في مختلف العصور، ويحرصُ على تحرير معنى الوحي من إكراهاتِ التاريخ وصراعاتِ البشر وحروبِهم.

أساسُ علم كلام هو الإيمانُ بالمصدر الإلهي للوحي. الاختلافُ بين علم الكلام القديم والجديد في كيفية فهم الوحي وتفسيره. الكلامُ الجديد يفسّره تفسيرًا لا يستأنفُ ما قاله الكلامُ القديم. في ضوء ذلك لا ينطبق عنوانُ علم الكلام الجديد على كتاباتٍ بحثتْ ظاهرةَ الوحي من منظورٍ ماديّ لا يؤمن بالله، أو يرى الوحيَ بوصفه ظاهرةً أنتجها البشر، أو هو نوع من الإيحاء النفسي، أو هو محصلة ارتياض صبور يتمرس فيه بعضُ الأشخاص، ولا صلة لهذا الارتياض بالغيب. إذًا لا يمكن تصنيفُ أيّةِ كتاباتٍ تنفي المضمونَ الميتافيزيقي الغيبي للوحي على أنها علمُ كلام جديد.

فهم للوحي لا يهدرُ المضمونَ الإلهي الغيبي

الفهم الذي أتبناه للوحي لا يهدرُ البُعدَ الإلهي الغيبي المتعالي على التاريخ الذي ينطقُ به الوحيُ، على الرغم من توظيف هذا الفهم لشيء من أدواتِ فلسفة الدين وعلمِ الأديان المقارن وعلومِ الإنسان والمجتمع، للكشف عن البُعد البشري التاريخي في الوحي.

البُعد الإلهي في الوحي لا يقعُ في إطار صيرورة التاريخ وسياقاته، البُعد البشري في الوحي يقع في إطار صيرورة التاريخ وسياقاته. كلُّ ما هو تاريخي بشري وكلُّ ما هو بشري تاريخي، كلُّ ما هو إلهي بوصفه إلهيًا خارج التاريخ، وكلُّ ما هو خارج

التاريخ لا يخضع لمعادلات دراسة الواقع وأدوات فهمه وتفسيراته.

الوحيُ صلةٌ استثنائية بالله. كلُّ مَنْ يفسِّر الوحيَ خارج هذه الصلة بالله ليس متكلمًا، سواء كان ممَنْ يرى الوحيَ حالةً بشرية تتكشفُ فيها قدراتُ وامكانات وطاقات خلّاقة لدى الإنسان، أو غير ذلك من تفسيرات لا تسمعُ في الوحيَ صوتًا إلهيًا.

أرى الوحيَ قبسَ نورٍ إلهي تجلّى في شخصياتٍ أصيلةٍ صادقةٍ، تتفرّد بيقظتها الروحية، وأشرق على أرواح ساطعة كالمرآة المصقولة، فشعّ ضوؤها على الناس. فهمي للوحي يتلخّصُ في: أنه حالةٌ وجودية، إلهيةٌ بشرية / بشريةٌ إلهية. حالةٌ ينكشفُ فيها الإلهيُ للبشري عندما يتجلى فيه. حالةٌ لا تتحقّق فيها هذه الدرجةُ من الانكشاف لغير النبي. حالةٌ يصير البشريُ مرآةً يتجلى فيها الإلهيُ بأجلى وأجمل ما يتجلى في الوجود. حالةٌ تمثل طورًا وجوديًا يختص به النبي، تحظى فيها روحُ النبي بمنزلة وجودية لا تدركها غيرها، إذ تسمو الروحُ في هذه المنزلة لتصير نورًا لا يشوبه ظلام.

توقّفَ وحيُ التشريع والرسالة بنبوّة محمد «ص» النبوّة الخاتمة، ولم يتوقّف وحيُ النبوّة العامة التي لا تشريع فيها ولا رسالة. يتحدث محيي الدين بن عربي عن ذلك بقوله: "وأما نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة. وفي محمد (ص) قد انقطعت، فلانبي بعده: يعني مُشرِّعًا أو مُشرَّعًا له، ولا رسول وهو المشرّع... إلّا أن اللهَ لطيفٌ بعباده، فأبقى لهم النبوّةَ العامة التي لا تشريع فيها»[141]، ويشرح داود القيصري معنى النبوّة العامة: "وأما نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة، إلا النبوّة العامة التي هي الإنباء عن المعارف والحقائق الإلهية من غير تشريع، فإنها غيرُ منقطعة، أبقاها اللهُ لعباده لطفًا عليهم، وعناية ورحمة في حقهم»[142].

النبيُ ليس شاعرًا، ولا كاهنًا، ولا متنبئًا، ولا متأملًا يقوده تفكيره لمقام النبوة، النبيُ نبيٌ وكفى. لا يتمثل الوحيُ بمشاهدة النبي لأحلام في حالة النوم، أو صورٍ

141. ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية.
142. القيصري الرومي، محمد داوود، شرح فصوص الحكم، ص 835. نسخة على شبكة الانترنيت.

ينسجها خيالُ النبي، أو حالة نفسية، أو محصلة ارتياض صبور، أو تأملات عقلية. التفسيرات من هذا النوع تهبط بمقام النبي، ولا تتنبه للتكامل الوجودي الذي وصل إليه النبي وانفرد فيه. الوحيُ حقيقةٌ أصيلة تعكس تكاملًا في وجود مَنْ يتلقاه، وتكشف عن صلة وجودية استثنائية بالله.

التكاملُ الوجودي يشي به مدلولُ الآيةِ الكريمة: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا"، المزمل، 5. ما أفهمه من "القول الثقيل" الذي أُلقي على النبي محمد "ص"، هو أنه كان مستعدًا لتحمّل هذا القول الثقيل، بلا أن يصيبه ضعفٌ أو هشاشةٌ أو وهنٌ أو إنكسارٌ أو انهزام. تحمُّل هذا النوع من القول يتطلب صلابةً وقوة لا يحقّقها إلا التكاملُ في وجوده، تكاملَ وجودُه وتسامى إلى مقام مُكّنه من تلقي هذا القول الثقيل بإيمان، ويقظة، وثقة، وإرادة لا تلين، وصلابة لا تتهشم، وإصرار لا يتزلزل، وعزيمة لا تنفسخ، وحماس لا يخمد.

للوحي بُعدٌ إلهي وبُعدٌ بشري، فهو من حيث تعبيره عن الله إلهي، ومن حيث تعبيره عن الإنسان بشري. الوحيُ يعني التلقيَ البشريَّ للإلهي بالشّكل الذي يكون فيه البشريُّ مرآةً للإلهي، لا بمعنى أن الإنسان الذي يتلقّى الوحيَ يفتقد ذاتَه، بل يحتفظ بطبيعته البشرية، كما تشير الآية: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ"، الكهف، 110. كما يعني الوحيُ تعبيرَ الإنسان عن انكشاف الإلهي له، ولا يعبّر الإنسان عن الوحي إلا بلغته البشرية المقيّدة بكلِّ حدودِ اللغةِ وقيودها ومدياتها. يظهر البُعد البشري في تلقّي الوحي بالتعبيرِ عنه بلغة النبي بمعجمها المشتق من الواقع الذي يعيش فيه، لذلك تنعكسُ فيه ثقافةُ عصره، وبيئتُه وظروفها وأحوالها ومعطياتها.

في ضوء هذا الفهم يكون للقرآنِ الكريم وجهٌ إلهي ووجهٌ بشري، فهو من حيثُ اتصاله بالغيب إلهي، ومن حيثُ تلقّي النبي له وتعبيره عنه بلغته وثقافته والواقع الذي كان يعيش فيه بشريٌّ، أي تظهر فيه حدودُ لغة النبي وقيودُها ومدياتُها، وطبيعةُ حياته الشخصية، وملامحُ عصره ومجتمعِه وثقافته.

الوحيُ في تحقّقه أوسعُ من النبوة بمعناها المعروف عند المتكلمين، كما أن الوحيَ أوسعُ من النبوات الكتابية، فليس بالضرورة أن يقترنَ كلُّ وحي بكتاب، وليس بالضرورة أن تقترن نبوةُ كلِّ الأنبياء بكتاب، بل إن أكثرَهم لم يُعرف له كتابٌ[143]. تحدّث القرآنُ عن زبورٍ لداود لا نعرفه[144]، وأمر يحيى بأخذ الكتاب بقوة[145].

عندما نفهم الوحي بوصفه أوسع من النبوات الكتابية، يمكن أن ننفتح على الأديان الأخرى خارج أسوار علم الكلام القديم، وبلا أن تضعنا مقولات "الولاء والبراء" وغيرها من مقولات ومواقف المتكلّمين في عزلة عن كل الأديان.

هذا المفهوم للوحي يمكّننا من فهم التعدّدية الدينية من منظور خارج مقولات احتكار الحقّانية والخلاص والنجاة. ويمكّننا أن نرتقي بالحوار بين الأديان، فبدلًا من أن يظل حوارنا في إطار المجاملات والعلاقات العامة، يصير حوارًا بنّاءً مثمرًا، منتجًا لأسس السلام ومبادئ العيش المشترك.

في ضوء هذا الفهم يكون للقرآنِ الكريم وجهٌ إلهي ووجهٌ بشري. الإلهي كونيٌّ يتّسع لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، والبشريُ يعبّرُ عن شخصية النبي بوصفه بشرًا، وترتسم فيه ملامحُ الواقعِ عصرَ البعثة. هذا ما ينطق فيه الكتابُ المقدس الذي يحملُ رسالةً دينية لكلِّ الناس أبدية، لابد أن يتّسعَ هذا الكتابُ لما هو محليٌّ ظرفيٌّ خاصٌ بمجتمع عصر التأسيس، وللقيمِ الكونية الكليّة العابرة للزمان والمكان. مشكلةُ الأديان تكمنُ في عدم التمييز بين المحلّي الظرفي الخاص والقيم الكونية الكلية.

لم يميّز كثيرٌ من مفسّري الإسلام بين ما هو ظرفي محلي في القرآن الكريم، وبين القيم الكونية والمفاهيم الإنسانية الكلّية، لذلك اضمحلَّ الاهتمامُ بما يستوعبُه الكتابُ من: قيم روحية وأخلاقية، وميتافيزيقا، وقصص ثرية بدلالاتها المتنوّعة،

---

143. "وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ» النساء، **164**.

144. "وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا" النساء، **163**.

145. "يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» مريم، **12**.

وحِكم مُلهِمة لمعنى وجود الإنسان وحياته.

ولم يتنبّه كثيرٌ من مفسّري الإسلام إلى تعدّد فهم آيات القرآن تبعًا لتعدّد واختلاف سياقات تلقّيه وأزمان وأحوال المتلقي. إنسانُ اليوم غيرُ إنسان الأمس، وأبديةُ ما هو خارج الظرفي المحلّي في أيّ نصٍ مقدّس تعني أنه نصٌّ ذو كثافة دلالية، إذ تتعدّد دلالاتُ ما هو وحياني فيه تبعًا لتنوّع ظروفِ حياة الإنسان وأنماطِ عيشه وأزمانه وأحواله، وتبعًا لتنوّع وتعدّد سياقات التلقي في العصور المختلفة باختلاف درجة تطور الوعي البشري. إن الخلطَ بين سياقاتِ عصر البعثة وعصرِنا يُخرِج القرآنَ من حياتنا، ذلك أن سياقاتِ تنزيله جاءت لتلبية احتياجات إنسان الأمس في عصر البعثة، وهي تختلف عن سياقات تطبيقه أو تنزيله مجدّدًا على الحياة لتلبية احتياجات إنسان اليوم للمعنى الديني.

قراءة لاتاريخية للسُنَّة والسِيرَة

في ضوء هذا الفهم للوحي يمكننا قراءةُ السُنَّة والسِيرَة من منظورٍ مختلف، يحرّرنا من مأزق القراءة اللاتاريخية لهما، التي تسرف في تأبيد دلالاتِ كلِّ ما هو ظرفي محلّيّ خاصٍ بثقافةِ الجزيرة العربية ونمطِ عيش الناس عصرَ البعثة، على الرغم من أن الظرفيَّ يحتلُّ مساحةً ليست قليلة في أحاديث السُنَّة وحوادث السِيرَة، وتأبيد دلالاتِه يعني المكوث المتواصل للمسلم في عصر الصحابة، وتجاهل الأنماط المتنوعة لعيشه وثقافته وعلاقاته ومختلف شؤون حياته التي يفرضها تنوعُ العصور.

بوسع هذا الفهم التمييزُ بين ما هو وحياني في أقوالِ النبي الكريم "ص" وأفعالِه، وما تتميّز فيه على غيرها من أقوالِ وأفعالِ البشر، والذي يعبّر عن المدلول الروحي والأخلاقي الثابت في الرسالة الإسلامية. وما هو شخصي في سلوك النبي بوصفه بشرًا، مما يتّفق فيه مع كلِّ البشر. الشخصي ليس قليلًا في السُنَّة والسِيرَة، لكن تغلّبَ في القراءة اللاتاريخية ما هو شخصيٌّ على ما هو وحياني، كما تغلّبَ ما هو ظرفي على ما ينتمي للقيم الأبدية في الرسالة، وتحوّل كلُّ بشري إلى إلهي في

السُنَّة والسِيرَة. المضمونُ الروحي والأخلاقي في السُنَّة والسِيرَة هو الأصلُ الثابت، وهو الوحياني الذي يمثّل الرصيدَ الملهِمَ فيهما، لكن هذا المضمونَ الثابت احتجب بالتديج اثر دمج ما هو متغيّر فيه. المتغيّرُ هو ما يمثلُ مرآةً للواقعِ عصر البعثة، وللبعدِ البشري في حياة النبي «ص".

إن تحويلَ المتغيّرِ إلى ثابت، والتعاملَ مع الكلِّ بوصفه وحيانيًا، واعتمادَه في فهم الدين، والوثوق بالأخبار والمرويات التي كانت تعالج حالاتٍ ظرفية، وتوجيهَ سلوك المسلم الفردي والاجتماعي في ضوء المفاهيم والأحكام المستنبطة منها، عملَ على إهدار المعنى الثابت الذي حجبه المتغيّر، ذلك المعنى الذي يعبّر عن المدلول الروحي والأخلاقي.

ما تتضمنه السُنَّةُ والسِيرَة لا يمكن الوثوقُ بنقله كلِّه، لو درسناه على وفق المناهج الحديثة في البحث العلمي والتوثيق التاريخي، لأن أكثرَ من جيلٍ من الرواة لبثوا يتناقلونه شفويًا، وتأخر تدوينُه حتى القرن الثاني للهجرة، وإن ظهرت محاولاتٌ للتدوين أسبق من ذلك، غير أنها كانت بسيطةً وفي نطاق محدود، ونادرًا ما نمتلك وثائقَ تنتمي للمدونين الأوائل. ولا يمكن الاعتمادُ على سند الأخبار والأحاديث الذي يصنّفها إلى صحيح وغيرِه، وعدُّه مقياسًا للاطمئنان بصدورها، لأنه معيارٌ تبنّاه علماءُ أصول الفقه في تصنيف الحديث، من أجل استنباط الأحكام الشرعية، فجعلَ الصحيحَ حجةً في الاستنباط الفقهي، وما سواه ليس بحجة.

إن مضمونَ الأخبار والأحاديث المروية هو ما شكّلَ منبعًا أساسيًا لإنتاج متخيَّلِ المسلم، وهو ما صاغَ رؤيتَه للعالم، وفهمَه، وحدّد مواقفَه، ووجّه سلوكَه، بغضِّ النظر عن قيمة سنده وتمحيص دلالته، بل إن كثيرًا مما يصنعُ متخيَّلَ المسلم هو أحاديثُ ضعيفة السند ومروياتٌ موضوعة في السُنَّة والسِيرَة.

كانت المدوناتُ الأولى للسُنَّة والسِيرَة الأصلَ لما كُتب في السيرة، إذ تكرّر نسخُها والإضافة عليها لدى كلِّ مَنْ كتب لاحقًا في السِيرَة. في المدونات الأولى تشكّلت صورةٌ متخيَّلةٌ للنبي الكريم "ص"، تكوّنت مادتُها من المرويات الشفوية

لذاكرة مجتمع الجزيرة العربية، وما تحفل فيه من أساطير متنوّعة، أنتجها المتخيَّلُ العربي لفرسانه وحروبه وملاحمه وقيمه ورموزه وأحلامه، وغذّتها ذاكرةُ مجتمعاتِ الأمصار بعد الفتوحات. هذه الصورةُ طمست كثيرًا من ملامح التاريخ الحقيقي الذي عاشه النبيُ الكريم «ص»، ولم تكشف لنا بوضوح طبيعةَ حياته وسيرته الحقيقية قبلَ البعثة الشريفة وبعدَها.

منذ وفاة النبي نشطت مخيلةُ المسلمين بتغذيةِ البعد اللاتاريخي للسُنَّة والسِيرَة والامتدادِ به في مديات واسعة، وبالتدريج أضحى يتقلص تبعًا لذلك البعدُ التاريخي في شخصية النبي محمد "ص" بوصفه بشرًا كان يعيش مثل الناس، وتحتاج حياتُه لكلّ احتياجات البشر الضرورية للاستمرار في العيش. وهكذا بدأ الوجهُ البشري للوحي يضيق، ويحتجب معه ما انعكس عليه من واقعِ الجزيرة العربية ونمطِ العيش فيها عصرَ البعثة، واحتجبت أيضًا صورةُ ذلك الواقع الذي ارتسم في الوحي والنبوة، وتمادى المتخيَّلُ الإسلامي حتى أمعن في طمس أكثر ما يشير لذلك الواقع، ليمدّد بقوةٍ وكثافةٍ الوجهَ الإلهي في شخصيةِ محمد «ص» ونبوّتِه، ويُغيّب الوجهَ البشري، حتى كاد يصيّر النبيَّ إلهًا، أو شريكًا لله في الخلق والرزق وأكثر الصفات الإلهية.

تَمييزُ ما هو تاريخي وما هو لا تاريخي في مدونات السُنَّة والسِيرَة، تفرضها ضروراتٌ عاجلةٌ لتحرير وعي القارئ المسلم من وطأةِ القراءة اللاتاريخية للسُنَّة والسِيرَة، وانسدادِ آفاق المعنى الديني الحيوي الفاعل فيهما.

تفسيران للوحي

نلتقي بمسارين في علم الكلام الجديد، يتنبهان للحسّ التاريخي في تفسير الوحي، ويفسرانه خارجَ المسار الموروث للمتكلمين:

1. **مسارٌ يُفسِّر الوحيَ بوصفه ظاهرةً وقعت في التاريخ**، فانعكست عليها الثقافةُ واللغةُ والبيئة، وظهرت ملامحُها فيها بوضوح، مثلما انعكس الوحيُ على

التاريخ فتفاعل معه وأعاد صياغتَه على وفق رؤيته. هذا التيارُ يرى الوحيَ "مُنتَجًا ومُنتِجًا ثقافيًا"[146]، موقفُه ملتبِسٌ غامضٌ حيالَ المضمون الميتافيزيقي للوحي، فهناك مَنْ نقرأ في بعض عباراته ما يشي بنفي أيّ بعدٍ ميتافيزيقي للوحي وصلتِه بالغيب، وهناك مَنْ يمكن أن نفهم من بعض إشاراته أنه يعتقد بمصدرٍ غيبي للوحي، على الرغم من تشديده على أن الوحيَ مرآةٌ انعكست عليها الثقافةُ واللغةُ وتضاريسُ البيئة العربية وظروفُها الاجتماعية في عصر البعثة بشكل تام.

نقرأ ما يشير إلى رؤية هذا التيار للوحي في كتابات: محمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعبدالمجيد الشرفي، وغيرِهم. هذا التيار يعتمد الفلسفةَ وعلومَ الإنسان والمجتمع في فهم ظاهرة الوحي ودراسة تمثلاته في التاريخ.

2. **مسارٌ يُفسِّر الوحيَ بوصفه ظاهرةً ميتافيزيقيةً**، الوحيُ في مفهومه حالةٌ يعيشها النبي من خلال اتصاله بالله، تتشبّع بها روحُه، وتمتلئ بها مشاعرُه، وتتشكّل بها رؤيتُه للعالَم. وينشغل هذا التيارُ بتفسيرِ حقيقة الوحي وبيانِ ماهيته في عالم الغيب، ونمطِ الصلة الوجودية التي تتحقّق بين الله والإنسان، إذ يذهب بعضُ مفكِّريه إلى تفسير كيفية الوحي بأنها نتيجةٌ لتسامي روح الإنسان وصعودِها حتى ينكشفَ لها الله، في حين يذهب آخرون إلى أن الوحيَ هو نزولٌ أو تنزيلٌ من الله على الإنسان.

خلافًا للتيار الأول يعتمدُ هذا التيار آثارَ العرفاء، ويتصيّد فيها إشاراتٍ وشذرات تستمدّ فرادتَها من استبصاراتها وبصيرتها بإضاءة مفهوم الوحي بعيدًا عن فهم المتكلّمين التقليدي. وعلى الرغم من أن هذا التيارَ يعتمدُ آثارَ العرفاء في تفسير البعد الميتافيزيقي للوحي، إلا أنه يعتمد الفلسفةَ وعلومَ الإنسان والمجتمع في تفسير البُعد البشري للوحي، وتحقّقه في التاريخ وانعكاسه على الواقع.

نعثر على رؤية هذا التيار للوحي في كتابات: أحمد خان، ومحمد إقبال، وفضل الرحمن، ومحمد مجتهد شبستري، وعبدالكريم سروش، وغيرهم.

146. أبو زيد، نصر حامد، "قصتي مع القرآن"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 69–70، 2018.

إعادةُ تعريف النبوة

يظهر الأثرُ الواضحُ لإعادة بناء مفهوم الوحي في فهمِ الدين، وفهمِ كلِّ ما يتّصل بالمعتقدات وتفسير النصوص، ففي ضوء المفهوم الجديد للوحي يمكن إعادةُ تعريف النبوة، والكشفُ عن أفق انتظار الإنسان منها، وتعريفُ وظيفتِها، ورسمُ حدود ما هو ديني وما هو دنيوي في حياة الفرد والمجتمع، في ضوء فهم النبوة وحدود مهمّتها الدينية.

كلُّ ذلك يتضح عندما يُعادُ تعريفُ الوحي، وفي ضوء هذا التعريف للوحي أيضًا يمكن إعادةُ بناءِ صورةِ الله وصفاتِه وأفعالِه، ونمطِ صلته بالإنسان وصلةِ الإنسان به، وحدودِ تدخّله في حرية الإنسان واختياراتِه في إنتاج علومه ومعارفه، وتنظيم حياته، وإدارةِ مختلف علاقاته. وفي ضوء ذلك أيضًا يمكن الكشفُ عن حدودِ الدين الوحياني، وخارطةِ تأثيره في بناء الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية للإنسان.

إن مفهومَ الوحي في علم الكلام التقليدي هو ما يجعل الدينَ يتخطّى حدودَه، فيستولي على المعرفةِ والثقافةِ ومعاشِ الناس ومعادِهم. وعندئذٍ يكون ذلك الفهمُ عاملَ إعاقة لا بناء، إذ يكون مُعيقًا لتطوّر العلم والمعرفة. لا قيمةَ لمعرفةٍ لا يعرفُ الدينُ فيها حدودَه، الدينُ لا يمكنه أن ينجزَ مهمتَه ما لم يتموضع في مجاله الخاص، فلو تخطّى حدودَه، واحتكر العلمَ والمعرفةَ والثقافةَ وكلَّ شيء في حياة الإنسان، يعطّل عقلَ الإنسانِ ويشلُّ طاقاته الخلّاقة في الإبداع والاكتشاف والفهم، ويتحول الدينُ إلى أداةٍ للهدم لا للبناء، وتصعب جدًّا إعادتُه إلى مجاله الخاص[147].

خاتمة

انطلقنا في هذا الفصل من موقف يتأسس على أن التجديدَ الذي يفرضه علينا مأزقُ التفكير الديني في الإسلام اليوم يجب أن يبدأ بإعادة النظر في البنى المركزية لهذا التفكير، المتمثّلة بالرؤية التوحيدية في التراث الكلامي، وتمثّل هذه

147. الرفاعي، عبدالجبار، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، بيروت، دار التنوير، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط 2، 2019، ص 5.

البنى المقولاتُ الكلامية الاجتهادية لمؤسِّسي ومُجتهدِي الفرق، المودعة في مدونة علم الكلام، وهي المدونةُ التي تأسَّس في ضوئها علمُ أصول الفقه، وابتنت عليها مختلفُ العلوم الإسلامية، مما يعني أن أيةَ بدايةٍ لتجديد التفكير الديني في الإسلام لا تبدأ بعلمِ الكلام ومسلّماتِه ومقدِّماتِه المنطقية والفلسفية فإنها تقفز إلى النتائج من دون المرور بالمقدِّمات. لأن علم الكلام يمثل في رأيي نظرية المعرفة في الإسلام، وهو الذي ينتج منطق التفكير الديني، ومنطق كل عملية تفكير هو الذي يُحدّد طريقةَ التفكير ونوع مقدّماته ونتائجه.

وافترضنا أنّ علمَ الكلام القديم انتهت صلاحيتُه، وإن كنا نشكّك حتى في صلاحيته عند نشأته، وذلك ما يدعونا للعمل على بناء "علم كلام جديد". نتمسّكُ بتسمية "علم الكلام الجديد" بشكلٍ خاصٍّ دون غيره، مثل "علم الكلام الحديث"، لأن "علم الكلام الجديد" صار علَمًا لهذه الوجهة في تجديد التفكير الديني، بعد أن استقرت هذه التسمية في المجال التداولي للغات الأردية والفارسية والعربية.

واقترحنا معيارًا يمكن على أساسه أن تصنِّف مفكرًا بأنه "متكلّم جديد"، هو تعريفُه للوحي خارج مفهومه في علم الكلام القديم، بوصف الوحي هو المفهومُ المحوري الذي تتفرعُ عنه مختلفُ المسائلِ الكلامية، ومن أبرزها مسألةُ "الكلام الإلهي" وغيرها من مقولات كانت موضوعًا أساسيًا لعلم الكلام القديم.

وبناء على ذلك فإن كلَّ من يقدّم تفسيرًا جديدًا للوحي، إن كان مؤمنًا بالوحي، يمكن أن يُصنَّف تفسيرُه على أنه "علم كلام جديد". أما من يقدّم تفسيرًا جديدًا للوحي، لكنه لا يؤمن بالله والوحي فهو ليس متكلِّمًا جديدًا، لأن المتكلِّم غير فيلسوف الدين، المتكلِّم يفكِّر في إطار الإسلام، كاللاهوتي في كل دين الذي يفكِّر في إطار ذلك الدين، وإن كان يستعير مناهجَ بحثه وأدواته مما أنجزته العلومُ والمعارف البشرية.

الفصل الثالث

الفهم الجديد للوحي
لدى مفكِّري الإسلام في الهند[148]

148 . "المؤتمر السابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية"، الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة – قطر، 23–2019/3/25.

–1–

مدرستا الإسلام الهندي
إسلام تعدّدي وإسلام أحادي

تمرّست الأديانُ في الهند في قبول المختلف في المعتقد، بعد أن تخلّصت منذ مدة طويلة من حروبها وصراعاتها، لذلك أصبحت أكثر خبرة في العيش المشترك، لا يقصي بعضُها بعضَها الآخر في أكثر مراحل التاريخ. هناك ميراثٌ روحيٌّ ورمزيٌّ في هذه الجغرافيا الدينية، لا تنابذ وتضادّ في معظم الأزمان، تلك ميزةُ الفضاء الميتافيزيقي والثقافي الهندي، الحافل بالتعدّد. هناك تفاعلٌ وتأثيرٌ وتأثرٌ متبادَل متواصل بين ثقافات الأثنيات والأديان في الهند، حتى إن الرّموزَ والشعائرَ في هذه الأديان تتوارث وتتناغم في ما بينها، وتتخاطب بلغةٍ رمزيةٍ تنتمي إلى جغرافيا يتناغم إيقاع الأرواح فيها.

وذلك ما تفتقر إليه السياقاتُ الدينية والثقافية في الجزيرة العربية وتضاريسها الصحراوية القاحلة، لذلك ظلّ الفضاء الديني فيها يمثّل البيئةَ الأمثل لنموّ وترعرعِ التيار السلفي، الذي كان وما زال فقيرًا ميتافيزيقيًا، كافتقار الصحراء وطبيعتها وتضاريسها لتنوّع الكائنات والبشر والأديان والثقافات، ولبث الأشد حرفية في تفسيرِه للنصوص، والأكثر تبسيطًا في فهمِه للدين، لذلك توالدت فيه مقولاتُ وآراءُ وفتاوًى لا تنتمي للواقع البالغ التعقيد والتركيب الذي يعيشه المسلم، ولا تحكي متطلّباتِ حياته، ليس لأنها لا تستجيب لها، بل لأنها على الضدّ منها.

غالبًا ما أخفق أكثرُ علم الكلام الذي نشأ متأخِّرًا عن عصرِ الوحي في تمثّل روح الوحي، وطالما مكث أسيرًا للفهم التبسيطي للنصوص الدينية، وعجز عن أن يرتقي بتأويلِ تلك النصوص، واستبصارِ آفاقها، واكتشاف لغة القلب والروح فيها، عبر التوغّل في أعماقها، وما يمكن أن تضيفه من دلالات جديدة، تبعًا لما

يستجدّ من مقتضياتِ العمران، واختلافِ وتنوّع أنماطِ عيشِ الإنسان، والتحوّلِ في رؤيته للعالم.

يتنافسُ في الإسلام الهندي تياران؛ تيارُ إسلام تعدّدي، يستقي من رؤى العرفاء، ويسترشد برؤية الشيخ محيي الدين بن عربي في "تعدّد الطرق إلى الله"، وعدمِ احتكار الطريق إلى الحقّانية والنجاة والخلاص، وعدمِ اختصاصِ النجاة بديانةٍ أو فرقةٍ أو مذهبٍ أو طائفةٍ أو جماعة، لأنها ضربٌ من احتكار رحمة الله. ابنُ عربي يستهجن عمليةَ الاحتكار هذه، ويصنّفها على أنها ردٌّ على كتاب الله، وضربٌ من التحجير على رحمته عندما يقول: "إن ذلك ردّ على كتاب الله، وتحجير على رحمة الله أن تنال بعض عباد الله"[149].

هذا تيارٌ تعدّدي في الإسلام الهندي، يتفهم تنوّعَ المعتقدات والمقدّسات والطقوس بتنوع الأديان، ولا يستهجنها، ويتقبل بروح إيجابية الاختلافَ في الفضاء الديني، ويتعايش مع مختلف التجارب الدينية، لذلك لا تستفزّه المقدّساتُ والطقوسُ المختلفةُ للهندوسية وغيرِها من الأديان المتنوعة في الهند.

وتيارٌ آخر أُحادي في الإسلام الهندي، غيرُ متفاعلٍ مع الفضاء الديني المتنوع، ولا يتقبل بروح إيجابية تنوعَ المعتقدات والمقدّسات والطقوس بتنوع الأديان، ولا يتفهّم تعددَ التجارب الدينية. تيارٌ شديدُ الوفاء للرؤيةِ الكلامية ولأحكامِ المدونة الفقهية. تسلّطت على ذهنية تيار الإسلام الأُحادي مدرسةُ الحديث، فاضمحل حضورُ العقل في تفكيره، وصار لا يفهم النصوصَ إلا فهمًا حرفيًا. لذلك لا يطيق التعايشَ مع المختلِف دينيًا وثقافيًا، ويتشبّث بآراء المتكلّمين وفتاوى الفقهاء في مواقفه من المعتقدات والمقدّسات والطقوس المختلفة للهندوسية وغيرِها من الأديان في الهند. اهتم هذا التيار بإقصاء الاجتهادات التي لا تنسجم مع رؤيته لولي الله الدهلوي، وانتقاء بعض مقولاته ومفاهيمه، وإعادة إنتاج فهمها في سياق غريب عن منظومته الفكرية الكلية.

149 . ابن عربي، الفتوحات المكية، باب **50**، ج**2**، ص**100**.

مدرسةُ "وليّ الله الدهلوي – أحمد خان – محمد إقبال – فضل الرحمن" تنتمي للتيار التعدّدي في الإسلام الهندي، لذلك كانت الأقلَ حضورًا في التفكير الديني في المجال العربي، لأن نمطَ فهم الجماعات الدينية ومنهجَها الحرفي في تفسير القرآن، الواسعِ الانتشار والبالغِ التأثير في التديّن السلفي، لا يستسيغ منطقَ التفكير العقلاني المركّب في فهم الدين، ولا يتذوق النكهةَ العرفانيةَ، ولا يتفاعل مع الرائي الذي يعرف أسرارَ الروح، ويفقه لغةَ القلوب، ويستفزّ عقلَه الحديثي الحرفي تأويلُ النصوص، أو أيُّ اجتهاد في الاعتقاد. ذلك ما تسبب بنفور الجماعات الدينية العربية من اللغةِ التي تتحدّثها أعمالُ هذه المدرسة في التفكير الديني الحديث في الهند، فمثلًا لم يُعرف محمد إقبال لدى أكثر قرّاء العربية مُجدِّدًا، بل يعرفونه شاعرًا. ولم أجد إحالةً لكتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" في أدبيات الجماعات الدينية، وظلّ هذا الكتابُ مُهمَلاً سنوات طويلة، على الرغم من أنه تُرجم ونُشر بالعربية قبل أكثر من نصف قرن.

أبو الأعلى المودودي

استعارت الجماعاتُ الدينيةُ في بلادنا العربية من الإسلام الهندي ما هو أكثرُ وفاءً للرؤيةِ المغلقة لأهل الحديث، وما يتكلّم لغتَها ويفكّر بطريقتها، وما ينشد استئناف دولة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة التي تحلم بها. استعارت كتاباتِ التيار الأُحادي في هذا الإسلام، الذي أنتجه منهجُ تفكير ورؤية مدرسة "دار العلوم بديوبند»، و»ندوة العلماء في لكنهو»، والأخيرة كان أكثر رجالها ممَنْ درسوا على شيوخ دار العلوم بديوبند، ولبث أبو الحسن الندوي رئيسًا لندوة العلماء سنين طويلة.

لم يبتعد تفكير "أبو الأعلى المودودي" عن منهج هاتين المدرستين ورؤيتهما. وإن طغى حضورُه على حضورهما وتأثيرهما المباشر وغير المباشر على الجماعاتِ الدينيةِ في بلادنا. كثّفَ المودودي كتاباتِه وأحاديثه وجهوده للتفسير السياسي لآيات القرآن، وكرّس حياته من أجل استئناف دولة تتأسس على التراث. كان المودودي

الأشدّ أثرًا في أدبيات الجماعات الدينية العربية، فقد تبنّت أدبياتُ هذه الجماعات مفاهيمَ أبي الأعلى المودودي، لأنها تشبه منطقَ التفكير المتسلّط على ذهنية مؤسّسي هذه الجماعات، وتحاكي اللغةَ التي تتحدّثها أدبياتُها، وتغويها شعاراتُ استعادةِ نموذج الدولة الذي ينتمي إلى مرحلة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة،كما نلحظ ذلك بوضوح في كتاباتِ سيد قطب، وغرامِه بنموذج دولة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة، ومقتِه للفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، ولمشروع الدولة الوطنية الحديثة ودساتيرها ونظمها وقوانينها، بعد أن تشبّع ذهنُه بقراءة المودودي السياسية للتوحيد، وغرق تفكيرُه بالتفسير السياسي الذي اخترعه المودودي للمصطلحات الأربعة في القرآن الكريم: "الإله"، و"الربّ"، و"العبادة"، و"الدين"، فاشتق منها أفكاره الأساسية، وارتكز إليها كمفاهيم مفتاحية لتفسيره للقرآن، بحيث صار سيد قطب لا يفكّر إلا في آفاق رؤية المودودي، وتسرب تفسير سيد قطب إلى معظم أدبيات الجماعات الدينية في عالَم الإسلام سُنّيّة وشيعية.

كتبَ أبو الأعلى المودودي رسالة: "المصطلحات الأربعة في القرآن"، ونشرها على شكل مقالات متسلسلة في مجلة "تُرجمان القرآن"، الصادرة في باكستان العام 1947، ثم جُمِعت هذه المقالاتُ وطُبِعت في كرّاسٍ. تلخّص هذه المصطلحاتُ قراءةَ المودودي السياسية لعقيدة التوحيد، وكيف فرضت هذه القراءةُ فهمًا لا يرى في التوحيد شيئًا خارج الدولة المتخيلة في ذهنه، وتسرّبت رؤيتُه لأدبيات الجماعات الدينية بمختلف مذاهبها وتسمياتها. أعاد المودودي إنتاج دلالات مصطلحات "الإله، والرب، والدين، والعبادة" سياسيًا خارج سياقها القرآني، وفسّرها في ضوء أحلامه بتأسيس دولة ما قبل الدولة الحديثة تنبثق من فهمه لهذه المصطلحات، ويعتمد دستورُها ونظمُها وقوانينُها المتنوعة على التراث، فأخرج تلك المصطلحات القرآنية من دلالتها الميتافيزيقية والقيمية، وأسقط عليها ما يريد أن يراه فيها من دلالات، تنفي أيَّ حقٍّ للبشر في بناء دولة وطنية حديثة على أساس الفكر السياسي ومكاسبه الكبيرة في العالَم الحديث، وما صنعته تجاربُ الإنسان المتراكمة منذ آلاف السنين في بناء أنماطٍ متعدّدة للدول.

ذهب المودودي إلى أن إنشاءَ البشر لدولة في الأرض من دون العودة إلى الله، ضربٌ من الشرك والعدوان البشري على الله. المودودي يخلط بين حاكمية الله وحكومة البشر، فيعدّ ذلك عدوانًا على الربوبية. البشرُ كما يرى المودودي بطبيعتهم قاصرون عن اكتشاف النظام المناسب لإنشاءِ دولةٍ تضمن حقوقَهم حرياتهم، وليس هناك إلا الدولة التي يحلم هو بها. البشرُ لا يمكنهم بناءُ الدولةَ الوطنية الحديثة وممارسةُ السياسة من دون العودة إلى الله وتفويضٍ منه يتكفّله التراثُ الذي قامت عليه دولةُ ما قبل الدولة الوطنية الحديثة[150]. استقى المودودي المضمونَ الاعتقادي لهذا الفهم للتوحيد من ابن تيمية، وخلع عليه رؤيتَه السياسية. اختزل المودودي صورةَ الله في السياسة، فصارت هذه الصورة في ذهنه كأنها طاغوت مستبدّ خلعَ جلبابَ سلطنته وألبسه لهذه الصورة، ولم يشأْ أن يتدبّر الحضورَ المكثّفَ لله في القرآن، وما يحيل إليه هذا الحضورُ من دلالاتٍ ميتافيزيقيةٍ وقيمية ثرية[151]، لا صلةَ لها بأي شكلٍ بقراءته لآيات القرآن.

أهدر المودودي المعنى الذي يمنحه الدينُ للحياة، وأقحم هو، ومن سقط في شباك قراءته للتوحيد، الإسلامَ في مأزق حضاري، عندما خلعَ على القرآن الكريم جِلبابًا أهدر الأبعاد الميتافيزيقة للتوحيد، والمعاني الروحية والأخلاقية التي يمنحها الدينُ للحياة، ووقع في مأزق إسقاط قراءة على القرآن بعيدة عن لغة القلب والروح التي يتحدّثها. الدينُ بلا قلبٍ وبلا روحٍ يفتقرُ للمنابع العميقة التي تمنحُ حياةَ الإنسان معناها الوجودي، الذي تفتقده في أي منبع آخر. المودودي في قراءته للتوحيد أفرغ الدينَ من معناه، وأحالَ الإسلام إلى: دينٍ بلا روحٍ، دينٍ بلا قلبٍ، دينٍ بلا عقل.

---

150 . للتفصيل يراجع الفصل الثاني من الطبعة الثانية لكتابنا: "الدين والاغتراب الميتافيزيقي"، بيروت، دار التنوير، 2019، ص 43–69، الفصل 2 بعنوان: "تناغم القانون والقيم في الدولة الحديثة".

151 . ورد ذكرُ اسمِ "الله" 2699 مرةً في آيات القرآن الكريم، ولو أضفنا لذلك عددَ أسماءِ الله وصفاتِه المتنوّعةِ في القرآن لتجاوز هذا العددَ بكثير، فمثلًا تكرّر ذكرُ كلمة "رب" فقط 124 مرة. ولم يرد اسمِ "الله" ومرادفاته وصفاته مرة واحدة بالمعنى السياسي الذي ذهب إليه المودودي.

وحيد الدين خان

درسَ وحيدُ الدين خان (1925 – 2021) في جامعة الإصلاح العربية الإسلامية بالهند، وعملَ لعدة سنوات في لجنة التأليف التابعة للجماعة الإسلامية، ثم المجمع الإسلامي العلمي التابع لندوة العلماء بلكهنؤ. ونشرَ كتاباته في عدة صحف ومجلات، وأصدرَ مجلةَ «الرسالة» الشهرية، وهي مطبوعةٌ مستقلةٌ تلقاها القراءُ باهتمام، وتواصل صدورُها سنوات عديدة.

أمضى وحيدُ الدين خان خمسة عشر سنة من حياته عضوًا في الجماعة الإسلامية، غير أنه انفصل عنها بعد ذلك، وقدّمَ نقدًا جريئًا لفهم المودودي للدين، وتفسيره لآيات القرآن الكريم، بعنوان: «خطأ في التفسير»[152]. يقول وحيدُ الدين خان في مقدمة كتابه هذا: «نظرًا للعلاقة التي كانت تربطني بالجماعة، والتي استمرت خمسة عشر سنة، فقد رأيت أن للجماعة علي حق النصح لها، ولا يمكن القيام بهذا العمل وأنا في وسط الجماعة، مما اضطرني للانفصال عنها لأداء هذه الفريضة... بقيت في الجماعة الإسلامية مرتبطًا بها طيلة خمسة عشر سنة، ثم قدمت استقالتي في 15 أكتوبر 1962 لكنها لم تقبل إلا في 25 أبريل 1963»[153].

تنبّه وحيد الدين خان للتمييز بين الدين بوصفه نظامًا دستوريًا قانونيًا وسياسيًا، والذي هو مظهرٌ للدين وحيثيةٌ إضافية، وبين الدين بوصفه علاقة بين الله والإنسان، وهي الحيثيتهُ الأساسيةُ التي أهملها المودودي، يقول وحيد الدين في بيان ذلك: «الأصل في الدين هو كونه عنوان العلاقة بين الرب وعبده. إن الدين ليس محض نظام دستوري قانوني وسياسي، على غرار سائر الأنظمة الدنيوية، بل هو مظهر العلاقة النفسية للعبد مع الله. إن الدين عند تنفيذه يشمل عناصر كثيرة، يمكن أن يطلق على مجموعتها بأنها (نظام الحياة)، ولكن هذا مظهر من مظاهر الدين،

---

152 . خان، وحيد الدين، خطأ في التفسير،صدرت طبعتُه الأولى بالأردية **1963**، وبالعربية **1992**. هذا الكتاب نقد ذكي لفكر المودودي، كتبه خبيرٌ بفهم المودودي للدين ومنهجه في التفسير.

153 . خان، وحيد الدين، خطأ في التفسير، ص **12**، **17**.

وحقيقة من حقائقه. إنها حيثية إضافية من حيثيات الدين، وليست هي الحيثية الأساسية... إن جميع هذه الأخطاء قد وقع فيها التفسير الآنف الذكر للإسلام. لقد جعل هذا التفسير النظام محور التصور الديني وحكمته الجامعة، ولذلك أصبح (النظام) الحيثية الأولى للإسلام في هذا التفسير، فلم يعد بالإمكان فهم الإسلام إلا في ضوء النظام"[154].

وضع فهمُ الدين الذي نضجَ لدى وحيد الدين خان تفكيرَه في طريق مستقل مغاير لتفكير المودودي وجماعته. طريقٌ أدرك فيه الحاجة إلى إعادة بناء التفكير الكلامي، ففي عام 1964 أوضح في مقدمة كتابه: «الإسلام يتحدّى» المسوغات التي دعته لتأليف كتابه هذا، فشدّد على ضرورة التحرّر من منهج علم الكلام القديم، لأن «طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدّي العصر الحديث»[155]. لكن كتابه هذا لم يكن سوى محاولة للتوفيق بين الدين والعلم، والتمسك بشيء من مكاسب العلوم الطبيعية في الاستدلال على وجود الله. ولم يفلح في استبصار أُفق بديل للتفكير خارجَ الكلام القديم، ولم نرَ فيه ضوءًا يدلّنا على قول جديد في الوحي، أو ما يكشف عن محاولة شجاعة لبناء أسس كلام جديد.

وبعد ذلك بسبعة أعوام أصدر وحيد الدين خان كتابه الكلامي الثاني «الدين في مواجهة العلم»[156]، وأردفه بعد مدة بمقالة أعدّها بعنوان: «نحو علم كلام جديد»، ألقاها في ندوة «تجديد الفكر الإسلامي» التي عقدتها الجامعة الملّية الإسلامية بدلهي في 27 ديسمبر 1976[157].

حاول وحيد الدين خان محاكاة ما بدأه محمد إقبال شكليًا في «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، لكن كتاب «الإسلام يتحدّى» وكتابات وحيد الدين الأخرى

---

154 . خان، وحيد الدين، خطأ في التفسير، ص 127 – 128.

155 . خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدّى: مدخل علمي للإيمان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة، وتحقيق، عبدالصبور شاهين، الكويت، دار البحوث العلمية، ط 6، 1981، ص 24.

156 . نقل هذا الكتاب إلى العربية نجل المؤلف، ظفر الإسلام خان، ونشرته دار الاعتصام بالقاهرة سنة 1972.

157 . نقل هذه الدراسة إلى العربية نجل المؤلف: ظفر الإسلام خان، ونشرتها دار النفائس في بيروت، في كتاب يضمّ مجموعات دراسات أخرى للمؤلف بعنوان «الإسلام والعصر الحديث» سنة 1983م.

أخفقت في تمثل رؤى إقبال الفلسفية الحرّة في بناء فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد. لبث وحيد الدين خان يفكر في إطار علم الكلام التقليدي، لذلك لا نقرأ في كتابه «الإسلام يتحدّى» أو غيره من كتاباته رؤية اجتهادية تتخطى آفاق التفكير التقليدي، وترتقي به للتفكير في الأُفق الرحب لعلم الكلام الجديد. على الرغم من أن كتاب «الإسلام يتحدّى» تُرجم إلى العربية ونشر قبل أكثر من أربعين عامًا، إلّا أنه لم يجد صدىً له في الدراسات الدينية حتى اليوم بالعربية.

لا ينطبق على أعمال وحيد الدين خان المعيارُ الذي ذكرناه لتحديد علم الكلام الجديد، وكيفية التعرّف على المتكلّم الجديد، الذي يتمثّل في كونه يجتهد في إعادة بناء فهمٍ للوحي، بالشكل الذي لا يكرّر فهم مؤسّسي الفرق، وفهم المتكلّمين التقليدي.

كما لا يصحّ توصيف وحيد الدين خان بالمتكلّم الجديد، أو إدراج أعماله في علم الكلام الجديد، كذلك لا يصحّ إدراج أعمال أكثر المفكرين الذين يصنّفون خطأً لدى بعض الباحثين على الكلام الجديد، لأنها تكرّر الفهم التقليدي للوحي، ولا تقول شيئًا مختلفًا يخرج على تكرار اجتهادات مؤسّسي الفرق ومجتهديها القدماء. على الرغم من الطريق المستقل في التفكير الديني الذي سعى أن يختطه وحيد الدين خان إلا أنه وقعَ تحتَ تأثير تيار أهل الحديث الذي تفشّى في الإسلام الهندي في القرن الأخير، وأحدث انسدادا في التفكير الديني. حاول وحيد الدين خان في دعوته الإصلاحية اعتماد المناهج والأدوات والمقولات التراثية ذاتها، فلبثَ كمعظم المصلحين الذين يبدؤون بدعاوى وشعارات لافتة، لكن تفكيرهم فيها سرعان ما يقع أسيرًا لمنطق التراث وأدواته ورؤيته للعالَم، فيظلون يدورون في حلقة مفرغة.

-2-

الإرهاصات الأولى لعلم الكلام الجديد

وليُّ الله الدهلوي: الوحيُ ثمرةُ القدرات العقلانية وعون الملاك

الفضلُ يعود للإسلام التعدّدي الهندي في نشأة علم الكلام الجديد، لأن مؤسِّسيه الأوائل كانوا من أبرز مفكّري الإسلام في شبه القارة الهندية، ثم انتقل بعد ذلك إلى إيران فاتسعت آفاق التجديد أفقيًا ورأسيًا، ثم العالَم العربي، وبدأ الاهتمام به أخيرًا يتمدد في كل عالَم الإسلام.

لعل وليّ الله الدهلوي هو أول من عمل على ترسيخ أسس الإسلام التعدّدي الهندي، والذي تكرّست بنيته لاحقًا في أعمال: أحمد خان، ومحمد إقبال، وفضل الرحمن. كان وليُّ الله الدهلوي (1703-1762 م)، الذي يسمّيه بعضُ الباحثين مجدّدَ القرن الثامن عشر، يمتلك رؤيةً تتّسع لعبور التراث، رؤيةٌ تحاول أن تعيدَ قراءةَ القرآن والحديث في ضوء الأفق التاريخي لعصر البعثة. أزاح وليُّ الله شيئًا من ركام التفاسير المكرَّرة والشروح التي دفنت المعاني الأخلاقية والروحية في القرآن الكريم وغيّبت المقاصدَ الكليةَ لرسالته القيمية، وحاول أن يرى النصَّ القرآني بلا وسائط تحجبه. على الرغم من أن برامجَ التعليم الديني لوليّ الله تركّز على الحديث والعلوم التقليدية، لكنه شدّد على ضرورة التعامل مع القرآن مباشرةً خارج التفاسير، ولم يقبل من التفسير إلّا بحدود ما يشرح معاني الألفاظ وإعرابَها نحويًا. كما أدرج التصوّفَ في نهاية برنامجه التعليمي، وهو ما لم تألفه برامجُ التعليم الديني من قبل

في شبه القارة الهندية[158]. ولعله تلقّى التصوّفَ من والده الذي كان متصوفًا كبيًرا. لوليّ الله أثرٌ ملموسٌ في انتشارِ دراسة الحديث أيضًا، وهيمنةِ المدرسة الحديثية، هذه المدرسةِ التي انتهت إلى مواقف سلفية متشدّدة في شبة القارة الهندية لاحقًا.

نعثر على شذراتٍ في آثار الدهلوي تلمح إلى آراء اجتهادية، لا تكرّر المكرَّر في التراث. أضاءت هذه الآراءُ لبعض مفكري الإسلام الهندي في القرنين التاسع عشر والعشرين شيئًا من عتمة حاضرهم، وأسهمت في توجيه بوصلة تفكيرهم الديني، حتى وصف محمد إقبال الدهلوي بقوله: "أول مفكّر مسلم حاول إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام"[159].

اهتم وليُّ الله الدهلوي بالكشف عن تعبير الشرائع عن مجتمعاتها، واصطلح على تعبير الشرائع عن مجتمعاتها بـ "الارتفاقات"، وهي تعني أن شرائع النبوات تتناسب وإيقاع حياة ونمط عيش المجتمعات التي ظهرت فيها، ولا تخرج إلا بشكل محدود عن طبيعة حياتهم وظروفهم وعاداتهم وتقاليدهم. بمعنى أن هناك "ارتفاقًا" أي تناغماً بين الشريعة وحاجات المجتمع، إذ تنسجم الشرائع مع الأحوال الاجتماعية وطبائع الأقوام، لذلك تختلف وتتفاوت تبعًا لاختلاف المجتمعات، وقد بحث الدهلوي هذا الموضوع بشكل موسّع في المبحث الثالث من كتابه "حجة الله البالغة".

يمكن العثور على إرهاصات الكلام الجديد وإشاراته المبكرة في آثار وليّ الله الدهلوي، الذي يرى أن دورَ النبي في تلقّيه الوحي لم يكن سلبيًا، فهو ليس مجردَ صدًى تمرّ من خلاله كلماتُ الله، فـ "عندما يريد الله إيصال هدًى معيّنٍ، يقدّر له أن يدوم إلى نهاية العالم، يخضع نفس الرسول ليرسل الكتاب الإلهي في قلبه

---

158 . للشاه وليّ الله الدهلوي سند معروف في كتاب "الفتوحات المكية" للشيخ محيي الدين بن عربي. وألّف الدهلوي 12 كتاباً في التصوف، معظمها بالفارسية، ومنها: ألطاف القدس، شفاء القلوب، لمعات، الهوامع، فيوض الحرمين. راجع: الشاه ولي الله الدهلوي، الفضل المبين في المسلسل من حديث النبي الأمين، تحقيق: محمد عاشق إلهي البرني المدني، دار الكتاب ديوبند، 1418هـ، حديث مسلسل بالأشاعرة، ص: 63. ويجدر أن يتصدّى أحد الباحثين المختصين بآثار محيي الدين بن عربي وولي الله الدهلوي، لاكتشاف منابع إلهام فهم الدهلوي للوحي في آثار ابن عربي.

159 . رشيد بن زين. المفكّرون الجدد في الإسلام. نقله عن الفرنسية: حسان عباس. تونس: دار الجنوب للنشر، 2009، ص 18. الآثار التي تتضمن رأي وليّ الله الدهلوي بالوحي لم نعثر عليها، على الرغم من البحث الواسع عنها، لأنها مطبوعة منذ مدة طويلة في الهند، فلم نجدها لا ورقية ولا ألكترونية على الأنترنيت، وهكذا الحال مع آثار سيد أحمد خان، لذلك اضطررنا للنقل غير المباشر عنهما.

الطاهر، بطريقة خفيّة وشاملة... فتنطبع الرسالة في قلب الرسول كما وجدت في العالم السماوي. وهكذا يعرف الرسول ويقتنع بأن ذاك هو كلام الله... بعد ذلك، وتبعًا للحاجات ينطق الرسول بخطاب بديع الصنعة، هو ثمرة لقدراته العقلانية، ولعون الملاك"[160]. ويعتقد الدهلوي بأن وحيَ القرآن إنما يحدث في "قالب كلمات واصطلاحات وصياغات سبق أن وجدت في ثقافة النبي"[161]. في ضوء هذا الفهم لم يكن النبيُ منفعلًا سلبيًا بل فاعلًا أيضًا، ونقرأ ما يشير إلى شيء من هذا الفهم أخيرًا لدى محمد مجتهد شبستري، إذ يعكس الوحيُ في رأيه أصداءَ ثقافةِ النبي ورؤيتِه للعالَم، وهو ما شرحه بالتفصيل في سلسلة محاضراته الموسومة: "القراءة النبوية للعالَم"[162].

مصائرُ الأفكار لا تنتمي لبداياتها، فقد انتهت آراءٌ عقليةٌ حرّة إلى مصير مريع، بعد أن أمست مغلقةً مفرّغةً من أيّة بصمة للعقل. هذا هو المآلُ الذي انتهى إليه ميراثُ وليّ الله الدهلوي في شبه القارة الهندية، فقد استحوذ عليه وشوّههُ تيارُ أهل الحديث السلفي المناهضُ لكلّ أشكال التفكير العقلي، والذي رفض حتى علم الكلام. آراءُ الدهلوي كانت مُلهِمةً لجماعة من مفكّري الإسلام في الهند لاحقًا مثل: أحمد خان، ومحمد إقبال، وفضل الرحمن، على اختلافٍ بينهم في بيان مفهومِهم للوحي وحقيقتِه ومدياتِه، وإن كانوا يتّفقون على الدور الفاعل للنبي الكريم "ص» في الوحي.

ومثلما كان الإسلامُ التعدّدي الهندي سبّاقًا في تجديد علم الكلام والخروج على

---

160 . رشيد بن زين. المفكّرون الجدد في الإسلام. نقله عن الفرنسية: حسان عباس. مصدر سابق، ص 137–136، عن كتاب الدهلوي: فيوض الحرمين. يقول وليّ الله الدهلوي في فيوض الحرمين: "فكما أن خيال الإنسان يتمثل فيه لذة جذب نفع أو دفع ضر، ثم يصطفي الخيال خلاصة هذه الصورة فيلقيها في تلك القوة فتنبعث القوة فيحصل العزم فيحصل تحريك العضلات إلى الفعل المطلوب، فكذلك النفس القوية المتجردة يتمثل عندها همة ظهور واقعة في الناسوت، فتصطفي خلاصة تلك الصورة المطلوبة فتحملها مع معرفتها بربها إلى تلك الحضرة، فينبعث القضاء من قلب الطبيعة الكلية وتحصل صورة الواقعة في المثال، ثم إذا جاء وقت حدوث الواقعة في الناسوت أحدثها الله كما خلقها في المثال، وفطنت أن تأثيرًا إلهية بالوجه الذي ذكرنا هو كمال الإنسان، وأنه معد لصيرورة النفس جارحة من جوارح الحق في البرزخ". الدهلوي، وليّ الله، فيوض الحرمين، مع ترجمة أردو سعادت كونين، دهلي، مطبع أحمدي، بدون تاريخ، ص 70–69.

161 . المصدر السابق، ص 136 عن كتاب الدهلوي: شطحات.

162 . ترجمت ونشرت مجلة قضايا إسلامية معاصرة سلسلة هذه المحاضرات في الأعداد: 68–53، الصادرة في السنوات –2001 2017.

علم الكلام التقليدي، كان الإسلام الأُحادي الهندي حريصًا على استئناف التراث كما هو، وبعث مقولاته المناهضة لبناء دولة حديثة نصابها المواطنة، والتشديد على الدعوة لدولة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة، تستنسخ نموذج دولة ما قبل الدولة في العصر الحديث، وتعلن مناهضة ما يمثل الدولة الحديثة من دساتير ونظم وقوانين وحريات وحقوق. وذلك ما شدّدت عليه كتابات أبو الأعلى المودودي، التي أضحت ملهمة لأدبيات الجماعات الدينية في العالَم العربي.

سيد أحمد خان: الوحي هو العقل الإلهي في النفس

ظهرت الإرهاصاتُ الأولى لعلمِ الكلام الجديد في الهند في العصر الحديث في القرن التاسع عشر مع سيد أحمد خان (1817-1898) الذي رأى ضرورةَ إعادة بناء نظام التربية والتعليم للمسلمين في الهند في اطار يتّسع لاستيعاب العلوم والمعارف الحديثة. تنبّه لذلك بعد أن اكتشف النظامَ التعليمي الجديد في جامعتي "أكسفورد» و»كمبردج» في بريطانيا، فأسّس "دارَ العلوم الشرقية الكبرى» سنة 1872 في مدينة "عليكره»، وفي سنتها الأولى لم ينخرط فيها إلا عدد قليل من التلامذة، ثم تحولت إلى "الكلية الشرقية الأنجلو إسلامية» سنة 1875 فأقبل على الدراسة فيها كثيرون، وخصّصها لتعليم المسلمين العلوم والمعارف الحديثة، واستعان بأساتذة أوروبيين لأداء هذه المهمة، ثم تطوّرت هذه الكليةُ لاحقًا إلى جامعة عليكرة سنة 1920.

تنبّه أحمد خان إلى أن عملية البناء تبدأ بالتربية والتعليم، الذي يراه المنبع الحقيقي لتكوين ثروة الأمم في مختلف مجالات الحياة وتراكمها باستمرار، وهذا ما دعاه لتكثيف جهوده في هذا المجال، فهو يقول: «انظروا إلى إنجلترا، لقد كانت ثروتها تتماشى يومًا فيومًا مع تربيتها، فكلما زادت تربيتها زادت ثروتها، وقد كانت منذ قرون وأمامها من العقبات والصعاب التي تعوق التربية أكثر مما عندنا»[163].

عارض دعوة أحمد خان كثيرٌ من مسلمي الهند، وواجهوه "بالسخرية

163 . أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، بيروت، دار الكتاب العربي، ص 126.

والاستخفاف، وكثر في شأنه اللغط والإرجاف. لكن الرجلَ لم يثن عزيمته عن الإصلاح الإرجافُ، وما قوبل به من الاستخفاف. فانتشر رأيه رويدًا رويدًا، كما هو الشأن في كل موضوع مفيد، وكان هو المبدأ لهذه النهضة الحاضرة في الهند، والمفيض لروح التربية والتعليم على جثمان تلك الممالك»[164].

كان أحمد خان عالمًا مسلمًا يمتلك وعيًا وبصيرةً بعصره يفتقر إليه أكثرُ معاصريه، فطالما كان أحمد خان يستفزُّ مشاعرَ المسلم بمواقف وآراء شديدة الإثارة، فمثلًا كان موقفُه على الضدِّ من المقاومة المسلحة للاستعمار، ولم يراهن عليها في نهوض مجتمع متخلّف؛ لأنه يرى أن بناءَ الوعي، وتهذيبَ الأخلاق، وترسيخَ قيم التسامح والعيش المشترك، تسبق الاستقلالَ السياسي، ولم يتردّد في القول "إن المستقبل يكمن في تلاقح العبقرية الإسلامية في الهند، مع الحالة الحضارية المتقدّمة للإنجليز»[165]. كان يرى أن نهضةَ مسلمي الهند ينجزها إيقاظُ عقل المسلم الهندي وتهذيبُ أخلاقه، وهو ما فشل التعليمُ التقليدي في تحقيقه. وهذا ما دعاه لأن يكثّف جهودَه في التربية والتعليم الحديثين، ويحرص على إعادة بناء التفكير الديني في الإسلام، الذي ظلَّ رهانَه الأعظمَ حتى آخر حياته.

لم يفتقر أحمد خان للتكوين والإمكانات اللازمة للقيام بهذه المهمة، فقد تعلّم تعليمًا دينيًا جادًّا على أيدي الشيوخ في الهند، واكتسب خبرةً واسعةً في العلوم والمعارف الحديثة، كان شجاعًا في الإعلان عن مواقفه الصادمة، التي تمايزت عن مواقف كلِّ معاصريه من المفكّرين ورجال الدين المسلمين في الهند، فهو أولُ مفكرٍ مسلمٍ في العصر الحديث يتبنّى تفسيرًا مختلفًا للوحي يخرج فيه على المفهوم المتوارَث للمتكلّمين.

يرى أحمد خان النبوةَ ملكةً طبيعيةً يتطلّب تحقُّقها بيئةً ومناخًا خاصًّا، إذ يقول: "إنّ النبوةَ ملكةٌ طبيعية خاصة، كسائر القوى البشرية التي تتفتّق عند توفر ظروفها ومناخاتها وبيئتها، مثلما هي ثمار الأشجار... الوحي ليس شيئًا ينزل على

164 . مجلة المنار، س 1: ع 20 "أغسطس 1898».
165 . رشيد بن زين، المفكِّرون الجدد في الإسلام، نقله عن الفرنسية: حسان عباس، مصدر سابق، ص 47.

النبي من الخارج، بل هو عبارة عن نشاط العقل الإلهي في النفس والعقل القدسي البشري». يرى أحمد خان أن الوحي كان بالمعنى وليس باللفظ، أي إن مضمونَ الوحي إلهي، أما اللفظُ فبشري، بمعنى أن النبيَّ محمد "ص» هو من صاغ مضمونَ الوحي الإلهي بألفاظ عربية هي القرآن. إذ يقول: "التنزيل وحي إلهي، ولكن ليس باللفظ بل بالمعنى، نزّله الله على قلب نبيّه محمد»[166].

أفاد أحمد خان من أسلافه، وأظن أنه بنى تفسيره للوحي على ما ألمح إليه ولي الله الدهلوي، مثلما أفاد من تفسير أحمد خان من جاء بعده، فقد نسب مصطفى عبدالرازق إلى محمد عبده رأيًا في تفسير الوحي يذهب إلى أن "الوحي عرفان يجده من نفسه، مع اليقين بأنه من قبل الله، بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه، أو بغير صوت، ويفرق بينه وبين الإلهام، بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على شعور منها»[167]. لعل في هذا التفسير إشارة تلتقي مع توصيف أحمد خان السابق للوحي بأنه "نشاط العقل الإلهي في النفس والعقل القدسي البشري». وإن كنا لم نعثر على أصداء لرأي محمد عبده هذا ينعكس على آثاره.

كان أحمد خان يرفض التمسّكَ بالإجماع بوصفه دليلًا في الشريعة، ويشدِّد على مرجعية العقل. وعلى الرغم من حماسه للإسلام، لكنه كان يرفض القولَ، الذي صار شعارًا للمصلحين في عصره، والذي يتمثّل في ضرورة العودة لإحياء معارف التراث وعلومه، لأن معاصريه يرون ألا سبيل لنهوض الأمة اليوم إلا بما كان سببًا لنهوضها أمس، وإحياء معارف التراث وعلومه يتكفّل الاستجابة لمتطلبات المسلم اليوم، ويتضمّن الحلول لمشكلات العصر.

لم يُقلِّد أحمد خان آراءَ متكلّمي الإسلام، لذلك قدّم اجتهادًا مختلفًا لعقائد ومقولات كلامية أساسية. ذهب أحمد خان إلى تاريخية أكثر أحكام الشريعة، بوصفها أحكامًا مرحلية تعبّر عن عصر البعثة. وكانت له رؤيتُه الخاصّةُ في تفسير

166– خرمشاهي، بهاء الدين، تفسير وتفاسير جديد، ص**60**.
167 – عبدالرازق، مصطفى، الدين – الوحي – الإسلام، مصدر سابق، ص **67**.

القرآن، فأعاد النظرَ في فهم آيات الأحكام، وأثارت آراؤه الكثير من ردود الأفعال الصادمة، خاصّة رأيه في حكم الجهاد في القرآن، الذي يقول بمرحليته وتعبيره عن حاجة الدعوة عصر البعثة.

ألّف أحمد خان كتبًا عديدة، من أشهرها ″تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان»[168]، الذي اتخذ فيه الواقع أساسًا في التفسير، وعمل على تأويل آياتِ القرآن في ضوءِ المعارف الحديثة. واقترح في كتابه ″تبيان الكلام» نظريةً لإرساء أسس التفاهم بين الأديان اصطلح عليها ب»إنسانية الأديان».

لم ينشغل بالدعوة لاتحاد المسلمين تحت راية خلافة جامعة، بل كتب رسائلَ يذمُّ فيها الخلافةَ العثمانية ويرفضها، في الوقت الذي كان شبلي النعماني وسيد أمير علي (1849-1928) في الهند يدافعان عن اتحاد المسلمين وهذه الخلافة.

شبلي النعماني لم يكن منسجمًا مع أكثر آراء أحمد خان الجديدة، لذلك رفض التدريسَ في عليكره ابتداءً عندما دعاه أحمد خان، إلا أنه استجاب لاحقًا بعد إصرار الأخير عليه، فأسند إليه كرسيَّ اللغة العربية والفارسية. يصف شبلي النعماني علاقته بأحمد خان بقوله: ″طالما كان النزاع بيني وبين السيد أحمد شديدًا في آرائه الدينية، وطالما فنّدت آراءه، ومع هذا لا أنكر فضل أسلوبه العالي الذي استخدمه في شرحه أفكاره، فكان أسلوبًا رائعًا منقطع النظير، مملوءًا بالفكاهة الحلوة، والتندّر الظريف»[169].

لم يشأ أحمد خان اللقاءَ بجمال الدين الأفغاني (1838-1897) حين أقام مدةً في الهند، للاختلاف الواسع بين رؤيتيهما للإصلاح والتجديد. وتجلى التعبير عن اختلاف الرؤيتين بكتابة الأفغاني رسالةَ ″الرد على الدهريين»[170] في نقد أفكار

168 – يقع هذا التفسير في مجلدين.

169 أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص **136**.

170 – ″الرد على الدهريين″ رسالة صغيرة بالفارسية كتبها جمال الدين الأفغاني، وترجمها للعربية: محمد عبده بمساعدة أبي تراب الأفغاني، صدرت طبعتها الثالثة في القاهرة سنة **1320** هـ. يمتلك جمال الدين كاريزما وقدرة فذة في الخطابة والتأتير على عواطف من يستمعون إليه وايقاد مشاعرهم، وإن كان يفتقر لموهبة الكتابة، والتكوين المعرفي العميق، الذي يتناسب من التأثير السياسي والاجتماعي والثقافي الديني الفعّال الذي أحدثه في حياته. لا تكشف رسالة ″الرد على الدهريين″ عن رؤية فلسفية أو كلامية عميقة لجمال الدين.

أحمد خان.

أشاعتْ آراءُ أحمد خان واجتهاداتُه في إعادة فهم المقولات الكلامية عاصفةً من الجدل والمناظرات، أيقظتِ التفكيرَ الكلامي الساكن، وأقحمتِ العقلَ المسلمَ في شبه القارة الهندية في فضاءٍ يموج بأسئلة وجدالات مختلفة، لم يألفها هذا العقلُ الذي كان يتلقى اجتهاداتِ مؤسسي الفرق وعلماء الكلام بوصفها اجتهادات أبدية.

أحمد خان، أولُ متكلّم مسلم في العصر الحديث، لم يخرج على علم الكلام القديم برأيه في الوحي فحسب، بل خرج بآراء عديدة في العقيدة، وأبواب متنوّعة في الشريعة، واتخذ موقفًا صارمًا حيال الحديث، رفض فيه توثيقَ أية سلسلة لروايته. ومع إيمانه بختم النبي محمد "ص» للنبوة، لكن نسبَ إليه بعضُهم القولَ باستمرار النبوة، ولعله كان يرى استمرارَ الوحي بنحو يمكن فيه لمن لديه استعدادٌ وارتياضٌ روحي أن يعيش تجربةَ الوحي، ليس وحي التبليغ برسالة إلهية، بل هو ضرب من البصيرة الروحية السامية، لأن "الوحي ليس شيئًا ينزل على النبي من الخارج» كما يقول، ولا يعني ذلك أن استمرارَ الوحي هو استمرارُ وحي الرسالة والتبليغ.

أحمد خان، مفكرٌ شجاعٌ صريحٌ في الإعلان عن آرائه ومواقفه الشديدة الإثارة، الخارجة على التفكير الديني التقليدي، يمتلك شخصية فاعلة مؤثرة، تفرض احترامها حتى على من يختلف معها. يصف أحمد أمين شجاعته وصراحته بقوله: "شجاعته التي لا تُحدُّ في تنفيذ خطته، وصراحته البالغة في الجهر برأيه، وعدم اعتداده بنقد الناقدين على اختلاف ألوانهم، وإصراره على ألا يسمع إلا لصوت ضميره، ينقد الإنجليز في ترفّعهم، والمواطنين في تخلّفهم، ورجال الدين في جمودهم، ورجال السياسة في تخيلهم على حد سواء»[171]. لذلك انبرى للردّ عليه أكبرُ حسين الإله آبادي (1846-1921)، وجمال الدين الأفغاني، وشبلي النعماني، وغيرُهم. كلٌّ منهم يناقشه من موقع، فمنهم من رأى في فهمه للوحي تجديفًا، ومنهم من وجد رأيه باستمرار النبوة مروقًا مهّدَ لادّعاء بعض المدّعين للنبوة، ومنهم

171 –19 أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص **137**.

من وصف رفضه المقاومة المسلحة للاستعمار بالعمالة للإنجليز، ومنهم من فسّر عدمَ حماسه لاتحاد المسلمين تحت راية خلافة جامعة خيانةً.

وعلى الرغم من كل تلك المعارضة الشديدة لأحمد خان، لكن بصمة فهمه للوحي وغيره من آرائه المثيرة ظهرت في أعمال أكثر من مفكّر مسلم في ما بعد في الهند وباكستان وإيران والبلاد العربية. وبلغ التأثير الذي أحدثه أحمد خان في حياة مسلمي الهند أن وصف قبرَه أحدُ الشخصيات الذين اشتركوا في دفنه بقوله: "هذا قبرُ أمتنا»[172].

172 –20 مجلة المنار، س 1: ع 20 "أغسطس 1898».

-3-

نشأة علم الكلام الجديد في الهند

محمد إقبال: ختمُ النبوة يعني استغناءَ العقل عن النبوة

محمد إقبال (1877-1938م) أولُ من استأنف طريقةَ تفكيرِ سيد أحمد خان، وترسّم نهجَه التأويلي بمنطقٍ أعمق، ورؤًى أكثفَ وأبعدَ غورًا، فقد سعى لزحزحة علم الكلام القديم، وتمحورت جهودُه حول محاولةِ بناء فلسفة بديلة للدين، ليست مكتفيةً بذاتها، بل اغتنت بما استوعبته وتمثّلته من معارف الآخر. وقد تنوّعت مرجعياتُ التفكير الكلامي عند إقبال، فهو تارة يستلهم مقولاتِ الفلاسفة، وأخرى يتعاطى مع خبرةِ اللاهوت المسيحي الجديد، وثالثة يستعين بعلمِ النفس، أو الاجتماع، ورابعة ينهل من العرفان. وهو بذلك يتخلّص من حالة الوجل والخوف حيال معطيات اللاهوت الجديد، والعلوم الإنسانية الحديثة، هذا الخوف الذي استبدَّ بتفكير معظم الإسلاميين.

كثيرًا ما يتعاطى إقبال مع الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة بمجرد إشارات عاجلة، إذ لم تنعكس في آثاره بوضوح بيانات تشي بتكوين معمّق فيها، ولا نجده يوظفها بشكل تظهر فيه براعته وقناعته بضرورة استعمال مناهجها وأدواتها في فهم التراث وتحليله ونقده، وإعادة بناء التفكير الديني في الإسلام في ضوئها. غير أنّه عندما ينتقل إلى آثار العرفاء كجلال الدين الرومي، نجده يغوص في الأعماق، وكأنّ الرومي تجلّى فيه، كما يلمح لذلك، مثلما تجلّى ابنُ عربي بالرومي، فتسامت روحُه في عوالم المعنى، إلى الحدّ الذي يصف إقبال أثرَ جلال الدين فيه بقوله:

صيرّ الروميّ طيني جوهرًا   من غباري شاد كونًا آخرا

كتب محمد إقبال "تجديد التفكير الديني في الإسلام»، وهو أولُ نصّ في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد في الإسلام الحديث، لكن حضورَه وتأثيرَه ما زال هامشيًا في الدراسات الدينية بالعربية. في كتابه هذا خصّص إقبال فصلًا عالج فيه "التجربة الدينية»، وصاغ مفهومًا للوحي يتمحور حول هذه التجربة، وميّز بين تجربة الأنبياء وتجربة العرفاء، ذلك أن الثانيةَ يبقى صاحبُها حبيسًا فيها ولا يخرج من فضائها، فيما يتخطى النبيُّ تجربتَه الشخصية، لأنها تمنح شخصيتَه إرادة تغيير العالم[173]. جعل إقبالُ الحاجةَ لوحي الرسالة الإلهية تختصّ بمرحلة من مراحل الوعي البشري، فإذا بلغ العقلُ رشدَه اعتمد على نفسه، ولم يعدْ بحاجة إلى ما هو خارج عنه كي يتطوّر ويتكامل، بل يعتمد عقلَه ووعيَه وتجاربَه وخبراتِه المتراكمة. ذلك ما لخصه محمد إقبال بقوله: "إنّ النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدًا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يُترَك ليعتمد في النهاية على وسائله هو»[174].

الحقيقة الدينية والقيمية أدركها الإنسان بالتدريج عبر التاريخ، فقد لبثت البشريةُ آلافَ السنين يرشدها العقلُ وتهتدي بالنبوة في إدراك الحقيقة الدينية والقيمية، إلى أن خُتمت النبوةُ بمحمد "ص». وبمرور الزمن اتضحت رؤيةُ الإنسان ونضجت وتكاملت، تبعًا لنضج وتكامل العقل والوعي ومناهج وأدوات المعرفة التي يوظّفها في الفهم، بنحو تتمكّن فيه البشريةُ أن تعتمدَ في المعرفة على ميراث الأديان والنبوات، وما تراكم خلال تاريخها الطويل من جهود الفلاسفة والعلماء. ما دامت حاجاتُ الروح واحدة، حيثما وأنّى كان الكائن

173 – يستمد محمد إقبال هذا التفسير من "الأسفار الأربعة» عند العرفاء، التي يكمل فيها النبي هذه الأسفار، فيما يمكث غيره في السفر الثالث لا يتخطّاه. يكون السفر الأول من الخلق إلى الحق بالحق، والسفر الثاني: من الحق إلى الحق بالحق، والسفر الثالث: من الحق إلى الخلق بالحق، والسفر الرابع: من الخلق إلى الخلق.

174 – إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017، ص 198.

البشري، فلم تعد هناك حاجةٌ لأنبياء جدد أو كتبٍ مقدّسة إضافية بعد ختم النبوة[175].

إن محمد إقبال لم يطوّر أفكارَه التي تحدث عنها في "تجديد التفكير الديني في الإسلام»، وكأنه لم يشأ ذلك، أو لم تسعفه حياتُه أن يثري جهودَه نظريًا، ولم يكتشف مساراتِها وتطبيقاتِها في معارف الدين.

إقبال شاعرٌ ظلت روحُه تكتوي بآلام المسلمين في موطنه وعالَم الإسلام، والشاعرُ بطبيعته الانفعالية المفرطة الحساسية لا يغويه العملُ الفكري الذي يتطلّب صمتًا متأملًا، وجَلَدًا متريثًا، وصبرًا طويلًا. ولعل انهماك إقبال في تأسيس وطنٍ قوميّ للمسلمين في باكستان، واختصارَ كلّ أحلامه في ذلك الوطن، واستهلاكَ طاقته في العمل السياسي، وجّه اهتماماته لمسار آخر، وأقعده عن خلقِ امتدادٍ حيوي لآفاق الوعي الذي كان يعدُ به، وتأسيس مدرسة فكرية تعمل على إعادة بناء التفكير الديني، مثلما فعل مواطنه المودودي في تأسيس جماعته المعروفة بـ»الجماعة الإسلامية»، وإن كانت ظروفُ وعوامل بناء المدارس الفكرية تختلفُ عن بناء الجماعات السياسية. الجماعاتُ السياسية لا تتطلّب سوى شخصية تمتلك براعةً في مخاطبة مشاعر الناس وإثارة عواطفهم وتحريض هوياتهم، في حين تتطلّب المدارسُ الفكرية شخصياتٍ استثنائية في نبوغها العقلي، وقدرتها على إحداث اختراق في بنية النظام المعرفي المتسلّط، وصياغة رؤية لنظام معرفي بديل.

على الرغم من كلّ ما تميز به التفكيرُ الديني لمحمد إقبال من بصيرةٍ مُلهِمة، لكنه ربما كان أولَ مفكرٍ مسلمٍ يخترع هويةً دينيةً للدولة، ويكرّس كلَّ جهوده من أجل وجودها، إلى أن ظفرَ بذلك سنة 1947 عند تأسيس دولة باكستان[176].

---

175 – تحدثت عن ذلك بتفصيل واسع وتنويعات متعدّدة في كتاب: "الدين والظمأ الأنطولوجي»، بيروت، دار التنوير، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط3، 2018.

176 – اسم باكستان مقتبس من كلمتين فارسيتين، كلمة "پاك» تعني الطاهر، و»استان» تعني بلد، فيكون معناها "البلد الطاهر" باللغة الأردية والفارسية. ويكيبيديا.

وقع تفكيرُ محمد إقبال ضحيةَ أحلامه السياسية، ونزعته العرفانية، وانفعالاته الشاعرية، فتراجع لديه حضورُ العقل بعد طغيان الحماسة العاطفية، واحتجبت عنه أحيانًا مقاصدُ الدين الكلية، وفقدَ القدرةَ على رؤية الأبعاد الكونية والأبدية في رسالة الإسلام القيمية، فتشوّشت رؤيتُه لحظةَ قرأ النصوصَ الدينية في أفق انتظار الوعود المؤجّلة لمسلمي شبه القارة الهندية، وشغفِهم بدولة يستقلون بها عن موطنهم التاريخي والجغرافي الذي تعايشوا فيه قرونًا طويلة مع مختلف الأديان والإثنيات والثقافات في الهند، فسقط فكرُ محمد إقبال في أفق تطلّعات الهوية الدينية، وأصبح من أكثر مفكّري الإسلام في العصر الحديث اهتمامًا وأحرصهم تنظيرًا وأشدهم حماسًا لبناء هوية قومية للمسلمين الهنود تقوم على الانتماء الديني، ويتأسّس عليها وطنٌ مادتُه وسرديته وجغرافيته دينية، فأثمرت جهودُه تأسيسَ الوطنِ القومي للمسلمين في مشرق ومغرب الجغرافيا الهندية الذي أُعلِن باسم دولة باكستان.

يصف فضل الرحمن الدور الكبير لتعاليم إقبال في نشأة باكستان، وأثرها في ضمور النزعة العقلانية، بقوله: ”إن تعاليم إقبال بقدر ما كانت مؤثّرة، بل ومؤثّرة بصورة عميقة وبعيدة المدى إلى درجة أنها كانت القوة الرئيسة وراء نشأة باكستان، بقدر ما كانت ترمي بكامل ثقلها على الجانب الإحيائي النزعة، بحيث كانت تؤول على أنها تمثّل الاتجاه المضاد للنزعة العقلانية. والملاحظ أن العقيدة العملية الحيوية والحركّية التي دافع عنها إقبال وجدت لها مثل هذه الاستجابة الضخمة الواسعة، بحيث أدت بالجهود العقلية الجديرة ببالغ الاعتبار التي جاءت منها هذه العقيدة، أدت بها إلى الانتحار في خضّم هذه العملية»[177].

مفارقة فكر إقبال أنه فكر مزدوج، تلتقي فيه عناصرُ متضادة ينفي أحدُها الآخرَ، فهو من جهة من أنضج مفكّري الإسلام في زمانه لبناء رؤية نظرية

177 فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: حسون السراي، مراجعة وتقديم: عبدالجبار الرفاعي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، ومركز دراسات فلسفة الدين، 2017، ص 348.

لتجديد التفكير الديني، وأكثرِهم براعةً في الكشف عن الأبعاد الكونية للقيم الروحية والأخلاقية في الإسلام، وبناءِ فهمٍ للوحي وختمِ النبوة، لا يصادر فيه الوحيُ العقلَ، ويضع ختمَ النبوة في السياق التاريخي لتطوّر الوعي البشري وبلوغ العقل رشده وكماله. إلا أن إقبال من جهة أخرى يقف على الضد من عقلانيته، فهو الذي صاغ فكرةَ الهوية القومية الدينية للدولة ورسّخها في ضمير المسلمين في الهند، وهو أولُ من أنشأها على الأرض، فنشأ نموذج دولة باكستان الذي أسهم بتأسيسه عبر ولادة مجهضة، وكان وما زال نموذجًا هَشًّا مُعوَّقًا مُشَوَّهًا.

في الوقت الذي يُعلِن الفكر الديني لمحمد إقبال عالميته، وتشديده على كونية العناصر الجوهرية للقيم الدينية، وتجاوزها للخصوصيات المحلية والعرقية والثقافية والدينية، فجأة ينكفئ فكرُه على ذاته فيتّخذ من بناء هوية قومية دينية للدولة الهدفَ الأعظم الذي ينشده، ويظل مسكونًا بهذا الهاجس، الذي يكرّس كلَّ جهوده وحياته اللاحقة من أجله.

وكأن فكرَ إقبال يحكم على نفسه بالنفي، لأن فكرةَ الهوية القومية الدينية للدولة، التي عمل على صياغتها والدعوة إليها، ثم أسهم بتنفيذها، تمثّل خلاصةَ دعوة الجماعات الدينية، فخلاصة فكرة هذه الجماعات تبتنى على خلع هوية دينية على كلِّ شيء في حياة الفرد والمجتمع والدولة، وما تنشده هذه الجماعاتُ هو تعميمُ الهويةِ الدينية للعلوم والمعارف والآداب والفنون[178]، وإدراج كلِّ شيء في الحياة في إطار تلك الهوية.

في المقابل نجد فكرَ إقبال يهتم باكتشاف الأبعاد الكونية للقيم الروحية والأخلاقية في الإسلام، العابرة للخصوصيات الدينية والقومية والإثنية والثقافية، وهي القيم المشتركة مع ما يماثلها من قيم يتضمّنها جوهر الأديان. هذه القيمُ هي اللغة الموحَدة الضامنة لتفاهم الأديان، فلولاها لما أمكن حماية التنوع في

178– تحدثنا عن ذلك في الفصل السادس تحت عنوان: "عندما يتجاوز الدينُ حدودَه»، من كتابنا: الدين والاغتراب الميتافيزيقي، ط 2، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ص 129 – 154.

بلاد شاسعة، تتسع لديمغرافيا سكانية عظيمة، يعيش فيها أكثر من مليار وثلث مليار مواطن[179]، ولولاها لما تحقّق العيش المشترك في العالَم الهندي الذي يسوده التعدّد والاختلاف الإثني والديني واللغوي والثقافي. غير أن دولةً أساسُها الهويةُ الدينية المشتقة من علم الكلام والفقه، لا تتجسد فيها أُسس العيش المشترك، لأن أهدافها يختصرها تطبيق أحكام المدونة الكلامية والفقهية التراثية حرفيًا، وهذه الأحكام تميّز في الحقوق والمسؤوليات بين المسلم وغيره، والحر والعبد، والرجل والمرأة[180].

كان فكرُ إقبال مرآة للفضاء الديني والروحي والرمزي المركب والمتنوع في الهند. يكتب فضل الرحمن: "إقبال، وبغض النظر عن محتوى فلسفته، هو شخصية مركّبة في طبيعته الذهنية والروحية والعقلية. وهذا العقل المُدرك الأصيل والعقلاني المؤثر الجاد، استهجن النزعة العقلية والعقل لعدم جدواهما، وأكد على الإيمان مرشدًا وحيدًا... يركز إقبال على الإيمان والحدْس، بدلًا من العقل أحيانًا، وأحيانًا أخرى عند توسيع العقل، بحسب السياق الذي يردان فيه، ونوع المخاطب... أما إذا كنا نأخذ ألفاظه، وبخاصة في أشعاره، على نحو منفصل وخارجي، فإننا نقع على جملة تناقضات. ولم يقم إقبال بأي محاولة نظرية جادة لصياغة موقفه المركب الأساسي، ولحل متناقضاته الظاهرة»[181].

لم ينفرد فكرُ إقبال بذلك، إذ نجدُ مفارقةَ التضاد حاضرةً في كتابات جماعة من مفكّري الإسلام، الذين تُعلِن المفارقةُ في فكرهم عن حضورها بشكلٍ واسعٍ ومكشوفٍ. فإن كانت مفارقةُ التضاد هذه مضمرةً في فكر محمد إقبال، فإنها ظاهرةٌ وصريحةٌ في فكر علي شريعتي وحسن حنفي وغيرهما[182].

179– في سنة 2019 بلغ عدد سكان الهند 1,373,605,068.

180– تحدثنا عن ذلك في الفصل الثاني من كتابنا: الدين والاغتراب الميتافيزيقي، ط2، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ص 43 – 68.

181– فضل الرحمن، الإسلام، ص 346–347.

182– راجع كتاب جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي. بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، 1991. وكتابنا: الدين والظمأ الأنطولوجي، فصل 3. "المثقف الرسولي علي شريعتي»، وكتابنا: الدين والنزعة الإنسانية، فصل 4. "اختزال الدين في الأيديولوجيا: لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي». بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير، ط3، 2018.

الإسلام الهندي التعدّدي الذي كان يتبنّاه إقبال ويدعو إليه، وانشغلت كتاباتُه في الكشف عن منابعه وإعادة بناء أسسه، لا يلتقي وفكرةَ الهوية الدينية للدولة، وكلَّ مقولاتِ أدبيات التيار الأُحادي في الإسلام الهندي، الذي كرّس أبو الأعلى المودودي كلَّ كتاباته لصياغة مفاهيمه المركزية المشتقة من مدونتي علم الكلام والفقه في التراث، بغيةَ تأسيس دولة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة. في ضوء هذه المفاهيم أسس المودودي الجماعةَ الإسلامية وأعلن هدفها الأكبر وهو تأسيس دولته المنشودة، وأوقف لها كلَّ جهوده وأنفق حياته في سبيل إقامتها، حتى تأسست هذه الدولةُ الحلم على أرض باكستان، ومنذ تأسيسها حتى اليوم ظلت باكستان: قلقة سياسيًا، مضطربة أمنيًا، فقيرة اقتصاديًا، يتضخم تخلفها، يتفشى فيها التيار السلفي المتشدد، وتضمحل فيها حقوق المواطن وحرياته تدريجيًا. تُفقِر الحياةَ الروحية والأخلاقية لمسلمي باكستان اليوم السلفيةُ، التي تصر على الانغلاق وتضييق هامش الحريات والحقوق فيها.

فضل الرحمن: القرآنُ بتمامه كلامُ الله، وبتمامه كلامُ محمد

ولد فضلُ الرحمن في العام 1919 في الهند، لأب وأم متديّنين، كانا منبعًا لإلهامِ حياته الروحية في طفولته، وبناءِ معتقداته، وأخلاقياته، وشخصيته. يصف فضلُ الرحمن ما استلهمه من أبويه بقوله: "كان لوالدتي ووالدي تأثير حاسم في تكوّن طباعي ومعتقداتي الأولى. فقد تعلّمت من والدتي فضائل الصدق والرحمة والثبات، وقبل ذلك الحب. وكان والدي باحثًا دينيًا مطّلعًا على الفكر الإسلامي التقليدي، على النقيض من معظم الباحثين الإسلاميين التقليديين في ذلك الوقت، الذين كانوا يعتبرون التعليم الحديث هو سمّ للإيمان والأخلاق على السواء. كان والدي مقتنعًا بأنه ينبغي على الإسلام التعامل مع الحداثة بأنها تحدٍّ وفرصة في الوقت نفسه. وما زلت أشاطر والدي الرأي نفسه حتى

يومنا هذا"[183].

فضلُ الرحمن -كما يؤكد تلامذتُه ومريدوه - مثال أخلاقي للمثقّف المسلم، فقد كان تفكيرُه مرآةً لالتزامِه وشجاعتِه، والتزامُه وشجاعتُه مرآةً لتفكيره. وما أقلّ هذا المثال في حياتنا اليوم. ظلّ فضلُ الرحمن وفيًّا لأفكاره، ولم يتراجع أبدًا أو يراوغ أو يتردّد، على الرغم مما تعرّض له من هجمات قاسية في باكستان، اضطرّته أخيرًا لمغادرة موطنه والهجرة إلى الولايات المتحدة العام 1968، والتي مكث فيها أستاذًا وباحثًا حتى وفاته في العام 1988.

كان فضل الرحمن خبيرًا بالتراث، بجوار تكوينه الأكاديمي الرصين واللغوي المتنوع، اهتمّ بتطوير آراء اجتهادية جريئة. ومع أن آراءَ فضل الرحمن لم تبتعد كثيرًا عن الروح الحرّة لمحمد إقبال، لكنها لم تقلّده أو تحاكي تفكيرَه، أو تمسي صدًى لها في كلّ ما قاله، بل تكرّست واغتنت آراءُ إقبال من خلال فكر فضل الرحمن. كانت أعمال فضل الرحمن أشمل وأوسع من أعمال إقبال، لكنها لم تذهب بعيدًا في تأويلها للقرآن، ولم تتحرّر كليًا من سطوة التراث، كما هي أعمال إقبال وروحه الشاعرية المشبعة بنكهة العرفان، وعقله الحر الذي كان أكثر قدرة على التفكير خارج أسوار التراث، لذلك صارت رؤى إقبال أنفذ بصيرة وأكثف حضورًا وأشد رسوخًا.

اقتفى فضلُ الرحمن نهجَ أحمد خان وإقبال في بيان حقيقة الوحي. لا يكرّر فضلُ الرحمن مفهومَ المتكلّمين القديم للوحي، بل يصوغ مفهومَه الذي يقترب من مفهوم بعض العرفاء، فالوحي كما يرى تجربةٌ عميقةٌ يتفاعل معها النبي، وتعمل على إعادة بناء البعد الروحي لشخصيته. يكتب فضلُ الرحمن: "إن تجارب الوحي تشمل تمدّدًا أو توسّعًا لذات الرسول، التي بواسطتها استطاع أن يطوّق كل الحقيقة في شموليتها»[184]. أما القرآنُ فهو من منظور فضل الرحمن

183– بيري، دونالد، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكّر فضل الرحمن، ترجمة، ميرنا معلوف ونسرين ناصر، تنقيح لغوي، رياض عثمان. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، **2013**، ص **57**. عن سيرة ذاتية كتبها فضل الرحمن، بعنوان: "شجاعة الاقتناع".

184– المصدر السابق. ص **195**.

كلُّه كلمةُ الله وكلُّه كلامُ محمد (ص)، إذ يقول: «القرآن بتمامه كلام الله، وهو بالمعنى الحقيقي بتمامه كذلك كلام محمد"[185]. كأنه يريد القولَ إن القرآنَ كتابٌ يتجلّى فيه اللهُ للناس، كما تتجلّى فيه شخصيةُ النبي محمد للناس أيضًا، ففيه نستمع لصوت الله بأصداءِ روح النبي الكريم، وملامحَ رؤية النبي للعالَم، وانعكاسِ صورة الواقع الذي يعيش فيه. كان فضلُ الرحمن قد تحدّث مبكرًا عن مسألة الوحي في كتابه "الإسلام»، فأصبحت، بموازاة آراء أخرى له، الوثيقةَ الأبرزَ لإدانته من التيار التقليدي، ومنها رأيه في الفوائدِ المصرفيّة، وتنظيمِ الأسرة، والذبحِ الآلي. تشبّث خصومُ فضل الرحمن بتفسيره للوحي، واتُّهم بأنه يقول إن القرآنَ كتابٌ اشترك النبيّ فيه مع الله. وقد كتب فضلُ الرحمن مدافعًا عن موقفه هذا قائلًا: "دافعت عن فكرة أن القرآن نزل بوحي شفوي، وهو الاعتقاد الكوني. لكن بدا لي أن الروايات التقليدية المتداولة عن الوحي تنقل صورة ميكانيكية وخارجية وظاهرية عن العلاقة بين محمد "ص» والقرآن. يأتي جبريل وينقل إليه رسائل الله، وكأنه ساعي بريد يقوم بتوصيل الرسائل. يورد القرآن أن الملاك "نزل على قلب» محمد[186]. لقد قلتُ إن القرآن هو بكامله كلمة الله، بما يعني أنه معصومٌ عن الخطأِ وخالٍ من الزور، لكنه جاء بكامله على لسان النبي "ص» وهو نابع من قلبه"[187]. وكأننا مع كلام فضل الرحمن نتحسّس أصداءَ صوت محيي الدين بن عربي، الذي لم يجعل النبيَّ "ص» متلقيًّا ميكانيكيًّا سلبيًّا للوحي، والذي اختصر مفهومَه للوحي بقوله: "فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه»[188]. ونجد ما يحاكي هذا الفهمَ في ما سمّاه عبدالكريم سروش: "بسط التجربة النبوية»، وهو يتحدّث عن كيفية تلقّي النبي للوحي، وكيف أنه كالنحلة التي تعيد تكوينَ الرحيق عسلًا، وليس كالببغاء التي هي

185– ورد في ص 30 من الطبعة الإنجليزية لكتابه الإسلام، لندن، 1966.

186 "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ". الشعراء، 193–194.

187– بيري، دونالد، مصدر سابق، ص 64.

188– القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق، حسن حسن زاده آملي، قم، 1424 هـ، ج1: ص 386.

تكرر ما تسمع[189]. و"القبض" و"البسط" مصطلحان يستعيرهما سروش من المعجم الصوفي[190].

أعمالُ فضل الرحمن تتوكّأ على القرآن، وتتّخذه دليلًا إلى ما تبحث عنه وترشد إليه من مفاهيمَ ومواقفَ. وهي ميزة لا نعثر عليها في أكثر أعمال غيره، في ما يكتبه ويتحدّث به عن الدين والإسلام والقرآن من المفكّرين الجدد خارج الفضاء اللغوي للعربية.

لو قارنا أعمال فضل الرحمن بأسلافه من المجدّدين في الهند نراها الأكثرَ إحالة على القرآن، كما نجده لا يغفل توظيف السُّنة النبويّة، والإفادة منها في كتاباته. كان فضل الرحمن الأكثر براعة في التحرر من منطق تفكير أهل الحديث، فقد ظلّ وفيًا لمرجعية القرآن، ومكتشفًا ذكيًا لقيمه الكلية، وإن كان لم يستطع التخلّص من ترسبات ثقافته الدينية في بيئته الأولى وآثار تكوينه المبكر. وكثيرًا ما كان توظيف السُّنة على حساب مرجعية القرآن في الإسلام الهندي الحديث، إلى الحد الذي اضمحل فيه حضور القيم الكونية الكلية للقرآن عند أغلب مفكري الإسلام الهندي المتأخرين، بعد اجتياح تيار أهل الحديث للتفكير الإسلامي في شبه القارة الهندية، وتفشي السلفية المتشددة.

بقدر ما نرى هذه الطريقة في التفكير والكتابة ميزة تسود كتابات فضل الرحمن، نجده لا يجرؤ أحيانًا على عبور آراء متكلّمي الإسلام ومفسريه ومحدّثيه، أو يشتق لاجتهاده طريقًا مغايرًا لا يكرّر آراءَ تعبّر عن وقائع وأحوال عصرهم، لذلك نرى بعض آرائه أسيرة تفكير انتهى زمانه. عندما نقرأ مجموعة أعماله نجدها تفتقر في مواطن متنوّعة منها لتوظيفِ المكاسب الحديثة للفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع في دراسة الظواهر الدينية، والكشف عن الجوهر العميق

189– خصّصنا محور العدد الخامس عشر الصادر 2001، من مجلة قضايا إسلامية معاصرة لمناقشة نظرية القبض والبسط لسروش، كما خصّصنا ملفًا في عدد لاحق لمناقشة: "بسط التجربة النبوية».

190 "قال القشيري: فإذا كاشف العبدَ بنعت جماله بسطَه، وإذا كاشفه بنعت جلاله قَبضه. فالقبض يوجب إيحاشَه، والبسط يُوجب إيناسه». راجع: القشيري، شرح أسماء اللهالحسنى، تحقيق، عبد الرؤوف سعيد وسعد حسن محمد علي، القاهرة، دار الحرم، 1422 هـ، ص 217.

للتجارب الروحية، وقلما نجده يتعاطى مع المناهج الجديدة للتفسير في فهم القرآن وقراءة السُّنة، وتكاد بعض آثار فضل الرحمن تبدأ بالتراث وتنتهي بالتراث.

على الرغم من النقد المهمّ الذي يسدّده فضلُ الرحمن لتراث التفسير، والحديث، وعلم الكلام، الأشعري خاصة، والفقه وأصول الفقه، والفلسفة والتصوف، وإلحاحه على ضرورةِ إعادة اكتشاف رسالة الإسلام الأخلاقية في سياق قرآني، وبناءِ فهم للتوحيد في سياق قرآني، وإنتاج فقه في سياق قرآني، إلّا أنّ فضلَ الرحمن لم يحدّثنا في آثارِه عن آلية للتعاطي مع القرآن، تكشف لنا طاقتَه الحيويةَ، ونتبصّر رسالتَه الأخلاقية، أي إنه لم يقترح أدواتَ نظر ومناهجَ بديلة، يتحرّر بها فهمُ القرآن من أدوات نظر ومناهج القدماء وإنتاجها لكلِّ ذلك التراث، الذي يطالب فضلُ الرحمن بعبوره، لأنه لا ينتمي إلى عصرنا بل إلى عصر إنتاجه بكل ملابساته، ولأنه لم ينطق بروح القرآن ويبوح بما ينشده، بل عمل على إهدار طاقة القرآن الأخلاقية الروحية الخلّاقة. لا يمكن أن ننتج رؤيةً جديدةً للقرآن عبر استعمال أدوات النظر والمناهج الموروثة للمفسّرين والمحدّثين والمتكلّمين والأصوليين والفقهاء والمتصوفة والفلاسفة والمناطقة والنحويين والبلاغيين. إن الفهمَ الجديدَ الذي يصرّ عليه فضلُ الرحمن يتطلّب الانتقالَ من زاوية نظر القدماء إلى زاوية نظر تتموضع في الأفق التاريخي الذي نعيشه، وتوظّف علوم ومعارف عصرنا كما وظّف الآباء علوم ومعارف عصرهم، وأنتجوا في ضوء منطقها منطقهم لفهم الدين وتفسير الكتاب والسُّنة.

لا شكّ أن حجرَ الزاوية في الفهم الجديد هو قدرتُنا على تطوير وتوظيف منطق بديل في الفهم، وأدوات جديدة في قراءة النصوص الدينية، فمشكلةُ تفكيرنا الديني أنه لا يزال عاجزًا عن عبور أسوار التراث المغلقة، وما دمنا نجول في مدارات هذه الأسوار لن نتبصّر الطريقَ الذي يقودنا للخلاص.

خاتمة

حاولت أن أستعرض بإيجاز أمثلة على المعيار الذي اقترحته في الفصل الأول لعلم الكلام الجديد، والذي يتمثّل في الفهم الجديد للوحي خارج التراث الكلامي، فتحدّثت في تسلسل تاريخي، عن التفسير الجديد للوحي في الإسلام الهندي لدى مجموعة من المفكرين، وهم: ولي الله الدهلوي، وأحمد خان، ومحمد إقبال، وفضل الرحمن. الفضلُ يعود للإسلام الهندي في نشأة علم الكلام الجديد، لأن مؤسِّسيه الأوائل كانوا من أبرز مفكري الإسلام في شبه القارة الهندية، ثم انتقل بعد ذلك إلى إيران، والعالَم العربي، وبدأ الاهتمام به أخيرًا في كل عالَم الإسلام.

مثلما كان الإسلام التعدّدي الهندي سبّاقًا في الاجتهاد الكلامي خارج علم الكلام التقليدي، كان الإسلام الأُحادي حريصًا على استئناف التراث كما هو، وبعث مقولاته المناهضة لبناء دولة حديثة نصابها المواطنة، والتشديد على الدعوة لدولة تستنسخ نموذج دولة ما قبل الدولة في العصر الحديث، وتعلن مناهضة كل ما يمثل الدولة الحديثة من دساتير ونظم وقوانين. وذلك ما شدَّدت عليه كتابات أبو الأعلى المودودي، التي أضحت ملهمة لأدبيات الجماعات الدينية في بلادنا العربية.

مقولاتُ مدرسة الإسلام الهندي التعدّدي التي يمثلها "ولي الله الدهلوي – أحمد خان – محمد إقبال – فضل الرحمن»، خاصة ما أنجزه محمد إقبال من فهمٍ لـ: "الوحي، وختمِ النبوة، والتجربةِ الدينية، والاجتهاد بوصفه مبدأَ الحركة في الإسلام»، استأنفها أحدُ تيارات التفكير الديني في إيران، فبنى على شيء منها وأعاد إنتاجها كلٌّ من: مرتضى مطهري، وعلي شريعتي، وعبدالكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري. كلٌّ على شاكلته، ووفقًا لقراءته، فمطهري وظّفَ فكرة

"الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام» لإقبال، وشريعتي اهتم بفكرة "ختم النبوة».
عبدالكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري كانا الأكثرَ اهتمامًا بآراء مدرسة الإسلام الهندي التعدّدي، والأبعد مدى في قراءة مقولاتهم المركزية، والبناء عليها أفقيًا ورأسيًا، خاصّة المفهوم الجديد للوحي في الإسلام الهندي التعدّدي، ويمثل هذان المفكران أبرزَ من تجلّت في آثارهما هذه المدرسة في التفكير الديني في إيران، وأصبح فكرُهما أحدَ التيارات الفاعلة والمؤثّرة اليوم، وكانا الأكثرَ براعةً في توظيفِ مقولاتِ مفكّري الإسلام التعددي الهندي، وبناءِ رؤًى محوريةٍ عليها في علمِ الكلام الجديد، بعد أن عملا على توسيع آفاقها وتطويرِها وإثرائِها.

يعود ذلك إلى وجودِ سياقاتٍ تاريخية متفاعلة وفضاء روحي مشترك للإسلامين الهندي والإيراني، وتناغم الفضاء الثقافي والأدبي والفني والروحي الهندي والإيراني، منذ العصرِ الساساني وظهورِ مدرسة جندي سابور، وانتقالِ الثقافة الهندية وآدابها إلى الفارسية في العصر العباسي عبر الترجمة، وتغلغلِ الثقافة الفارسية وآدابها في الهند في عصور لاحقة[191]. ففي الهند تنوّعٌ ميتافيزيقي، وعقلٌ تركيبي، يثريه تراكمُ تجارب الأديان وتلاقُحها. وفي إيران نجد صدى لهذا التنوع والتركيب، وشيئًا من آثار هذه الروح.

191 تُرجم للفارسية كتاب شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، وصدر سنة **1950**م، لكنه لم يصدر بالعربية إلا سنة **2012**م، أي بعد **62** سنة من صدوره بالفارسية، وهذا يؤكد التناغم الثقافي في الفضاءين الهندي والإيراني.

الفصل الرابع

إيقاظُ المعنى الروحي والأخلاقي للدين في علمِ الكلام الجديد[192]

حوار مع: د. عبدالجبار الرفاعي

حاوراه: د. عباس پويا ، ود. محمود أبو شعير

192– تم إعداد هذا الحوار في اطار برنامج التعريف بـ "علم الكلام الجديد"، الذي ينهض به: "قسم الدراسات الإسلامية بجامعة إرلنغن نورنبيرغ في ألمانيا».

https://www.dirs.phil.fau.de/?fbclid=IwAR1MrEiRwHYbFYzwgyh45xWb-PzKXKBtyDiiPwS2jcoNyV8WbqzrsW23bJM

الدينُ يجيبُ عن سؤال المعنى

1. ما الذي يقوله سؤالُ الدين، وما وظيفةُ الدين في الحياة؟

الجواب:

ما دام هناك إنسانٌ هناك دين. سؤالُ الدين كان وسيظل أعمقَ سؤالٍ ظاهر في شعور الإنسان، ومستترٍ في لا شعوره. الدين لا يجيب إلا عن سؤال المعنى، معنى وجود الإنسان في العالَم، معنى المبدأ، معنى الموت، معنى المصير والخلود. وهي أسئلة مفتوحة، لا جوابَ لها خارج الدين، ولا ينتهي البحثُ فيها إلى جواب نهائي أبدي، إذ تتنوع الأجوبة بتنوعِ الأديان وتعدد فرقها ومذاهبها، ومراحل تطور فهمها للإنسان والله.

الدينُ هو الاستجابةُ العميقةُ الوحيدة لحاجة الكائن البشري لتخليد وجوده بطورٍ وجودي آخر. إن ثقةَ الإنسان بخلوده هي ما تسكن بها روحُه، ويطمئن بها قلبُه، بغضّ النظر عن كيفية تصوير هذه الاستجابة وأشكال صياغاتها، ومدى مطابقتها للواقع، إذ يتنوّع تصويرُ الخلود ويتعدّد التعبيرُ عنه بتعدّد وتنوّع الأديان.

الدينُ حياةٌ في أُفُق المعنى، الحياةُ الروحية والأخلاقية والجمالية هي المجال الذي يتحقّق فيه الدين. الدينُ نظامٌ لإنتاج معنًى روحي وأخلاقي وجمالي للحياة، تفرضه حاجةُ الكائن البشري الأبديةُ للمعنى في حياته الفردية والمجتمعية. لا يمكن أن يستغني هذا الكائنُ عن المعنى الذي يمكّنه من: إنقاذِ نفسه من الاغتراب والقلق الوجودي، وحمايتِه من فائض الخوف الذي يهدّد أمنَه النفسي على الدوام، والظفرِ بسكينة الروح وطمأنينة القلب، والتغلبِ على كثير من الدوافعِ العدوانية المترسّبة في أعماقه، وكلِّ ما يدعوه للتعصب والعنف ضدَّ الآخر.

ليس كلُّ ما ينتج معنًى في حياة الإنسان دينًا، الفنُّ ينتج معنًى يشبع حاجةَ الإنسان للجمال، إلا أنه لا يجيب عن سؤالِ الموت والخلود، ومعنى وجود الكائن البشري في العالَم. لا يمكن أن يكون الفنُّ بديلًا عن الدين، على الرغم من قيمتِه

الأساسية وأثرِه فائق الأهمية في الحياة، لأن الإجابةَ عن أسئلة الوجود والموت والخلود خارج ادعاءاته. يهتم الفنُّ بتخليد ذاكرة الإنسان، لكنه لا يسعى لتخليد وجوده، الكائن البشري بطبيعته مسكونٌ بتخليد وجوده. يهمّ الإنسانَ تخليدُ ذاكرته، لكنه لا يتوق لتخليدها لذاتها، بل بوصفها وسيلةً لتخليد وجوده.

مفهوم المقدّس

2. ما هو مفهومكم للمقدّس؟ وهل كلُّ شيء في الدين مقدّس؟

الجواب:

المقدَّسُ سرٌّ غامض،كنهُهُ مجهول. للمقدَّسِ سحرٌ وهالةٌ، يشعرُ معها الإنسانُ الذي يعتقدُ به بهيبةٍ وسطوة، وصمتٍ ودهشة وذهول أحيانًا. المقدَّسُ قريبٌ بعيد، المقدَّسُ قريبٌ يشعرُ معه الإنسانُ كأنه حاضرٌ بمعيته، المقدَّسُ بعيدٌ لا يمكن أن يقبضَ عليه الإنسانُ أو يراه أو يتلمس وجوده، لا يتجلّى المقدَّسُ إلا عبرَ آثاره.

المقدَّسُ يشعرُ القلبُ بهيبته ورهبته وقوته، ويتلذّذُ مَنْ يعتقد به بالتواصل معه وتحسّس حضورِه. المقدَّسُ تجاوزيٌّ، عابرٌ للزمان والمكان. وإن كان العقلُ يجهلُ ماهيةَ المقدَّس، غير أنه يكتشفُ تجلياتِه وتمثلاتِه، وشيئًا من فاعلياته في إثارة عواطف الناس، وطاقته المثيرة بتأجيج مشاعرهم وإيقادها.

مَنْ يعتقد بمقدّسٍ معيّن يراه متجاوزًا للمادة، ولكلٍّ حدودها وأبعادها وكيفياتها وأشكالها وأحوالها. فضاءُ المقدّس رحبٌ لا يخضع لشيءٍ من قيود ومضايق المحسوس. المقدَّسُ عابرٌ للمتناهي والمحدود والحسّي.

مَنْ يعتقد بمقدّس يفتّشُ عن ماهيته خارج حدود المكان، خارج حدود الزمان، خارج حدود الواقع المحسوس، خارج حدود التاريخ. يحتفظ المقدّس بقداسته الأبدية، ويظلّ عصيًّا على الفهم، كنهُه مبهم خفي. المقدّس متلفّع بالغموض، كأنه سرٌّ أبدي، يتغلب على الهشاشة والفناء.

3. ما الذي يمكن أن يتقدّسَ؟

الجواب:

يتقدّسُ: الإنسانُ، والمكان، والزمان، والحيوان، والنبات، وكائناتٌ أخرى، بل يمكن أن يتقدّسَ أيُّ شيء في الأرض والسماء. وكثيرًا ما يغدو رجلُ الدين مقدسًا في أديان سماوية وأرضية، وأوضحُ مثال على ذلك ما نراه في الأديان الهندية، وأديان متنوعة في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، وغيرها في مجتمعات مختلفة.

أكثرُ الملوك والأباطرة والزعماء في التاريخ خلقوا لأنفسهم هالةً مقدّسة، إذ صوّروا أنفسَهم وهم يقفون بمحاذاة الآلهة، فمثلًا نرى حمورابي ملك بابل (1792 ق.م – 1750ق.م) يقف بمحاذاة إله الشمس «شمش» الجالس، ليتسلم منه الشرائع المدونة على المسلة المعروفة باسمه، والمشهورة بأنها أقدم وأوسع وأثرى شريعة مدونة ذلك العصر في تاريخ الحضارات البشرية.

لم تتبدّد هالةُ الملوك والأباطرة والزعماء التي يصنعونها لأنفسهم حتى اليوم، فما زال بعضُ الناس يشعرُ بهالة ورهبة وسطوة زعماء سياسيين، مثل: لينين وماو تسي تونغ وهتلر وكاسترو وغيرهم، ويشعر كثيرٌ من أتباع الزعماء الروحيين في الأديان السماوية والأرضية بأن مرجعياتِهم شخصياتٌ استثنائية مقدّسة.

ربما لا يستغني عن المقدَّسِ إنسانٌ، حتى الملحد أحيانًا لديه مقدّساتُه الخاصة، أحيانًا يراه في شخصيات استثنائية، يعتقدُ أنها خارقةٌ تتجاوز تناهي الكائنِ البشري وقدراتِه المحدودة وقصوره، ويتخيّلُ أنها عابرةٌ لحدود الطاقة البشرية. يتخيّلُ رموزًا وأشياء متنوعة يحسب فيها تمثّلاتٍ للمقدّس، وإن كان يُعلِن عن تنكّره لذلك. لا يقع المقدّس موضوعًا للعقل النقدي، أو موضوعًا للعلم، لأن المقدَّسَ خارج حدود العلم وأدوات كشفه، ولا يخضع لـ «معيار قابلية التكذيب». كلُّ فكرةٍ لا تقبل الدحضَ والإبطالَ والتكذيبَ لا ينطبق عليها عنوانُ العلم، على وفق «منطق

الكشف العلمي» لكارل بوبر.

المؤتلِفُ والمختلِفُ في الدينُ والمقدَّسُ

4. ما المؤتلِفُ في الدينُ والمقدَّسُ وما المختلِفُ فيهما؟

يلتقي الدينُ بالمقدّس، لكنهما لا يتطابقان مفهومًا، ولا يتحدان مصداقًا دائمًا، إذ تتقدّس أشياءُ خارجَ الدين، كما أن هناك أشياءَ في الدين ليست مقدّسة. المقدّسُ والدين أحيانا تتحد وظيفتُهما، ويلتقيان ببعض مصاديقهما، وأحيانا تتنوع وظيفتُهما، ويختلف كلٌّ منهما عن الآخر في مصاديقَ أخرى.

ليس كلُّ مقدّس دينًا، وليس كلُّ ما في الدين مقدّسًا. في كلِّ دينٍ ما هو مقدّسٌ وما هو غيرُ مقدّس. حضورُ المقدّس محدودٌ جدًا في الأديان أو نادرٌ لحظةَ نشأتها، لكن المقدّسَ يتوالد بالتدريج بمرور الأيام، تبعًا لتضخّمِ المخيلة، وتوسع الميثولوجيا لدى أتباع الدين. كلما اتسع فضاءُ الميثولوجيا في الدين اتسع فضاءُ المقدّس، وكلما غاص الدينُ في باطنيةٍ غائمة تنامى فيه حضورُ المقدّس، لذلك نرى لدى الفرق الباطنية في الأديان تضخمًا للمقدّس وإبهامًا والتباسًا في الرؤية، إلى الحدِّ الذي يصل أحيانًا إلى أن يبتلعَ المقدّسُ الدينَ كلَّه، فلا نجد شيئًا في الدين الباطني إلا مقدّسًا.

إذا غابت العقلانيةُ النقديةُ تقدَّس غيرُ المقدَّس وتملّكَ مشاعرَ الناس، واستحوذَ على عواطفِهم، واستعبدَ عقولَهم. وتزامن مع ذلك تفشي الجهلِ في المجتمع، وانهيارُ أنظمة التربية والتعليم، وتجفيفُ روافد العلم والمعرفة. تضخّمُ المقدَّس وتغوّله، وتمدّدُه أُفقيًا ورأسيًا، يفرضُ سطوتَه بضراوة على الحياة، بنحوٍ يسقطُ كلُّ شيءٍ في قبضة المقدَّس، ويستحوذ عليه مَنْ ينطق باسم المقدَّس. يستنزف تقديسُ غير المقدَّس طاقاتِ الفرد والمجتمع، ويستعبدُ العقلَ، ويعطّلُ قدراتِ الابداع، والتفكيرَ الخلّاق، ويطفئ جذوةَ الروح، ويستلبُ الضمير.

5. هل تتزامن نشأة المقدّس مع نشأة الدين؟

لحظةَ ظهور الأديان غير السماوية في آسيا، كالبوذية والكونفوشيوسية وغيرها، لا نرى فيها ما هو مقدّس، كان مؤسّسوها حكماء، لم يقولوا أنهم يتصلون بالغيب، تعاليمُهم أقرب لحكمة الثقافة منها إلى روح الدين. لم يكن أشخاصُ المؤسّسين مقدّسين: بوذا أو كونفوشيوس، ولا كتبُهم، ولا إرشاداتُهم ووصاياهُم وتعاليمُهم، ولا رفاقُهم، ولا أيُّ شيءٍ ينتسب إليهم. إلا أن ذلك لم يستمر طويلًا، فكلّما ابتعد الدينُ عن لحظة التأسيس لم يعد الواقعُ كافيًا لإشباع مخيلة الأتباع، لأنهم يرون الواقعَ ضحلًا واضحًا لا يبوح بسرّ، ولا لغز فيه، والإنسانُ الديني مولعٌ بالأسرار، وبما هو ساحرٌ مُلغّز، ينجذب لما ينطوي على غموضٍ وحيرةٍ وإبهام.

الواقع المحسوس الذي يعيش فيه الإنسانُ لا سحرَ ولا إبهامَ ولا دهشةَ فيه. المخيّلةُ تتغذّى على ما هو: غامض، مبهم، خفي، مدهش، مُلغّز، غريب، أخّاذ، جذّاب، ساحِر، فاتِن، آسر... لذلك تنزع المخيّلةُ لتوليدِ الميثولوجيا، وتضخيم المقدّس بوصفه رديفًا لها. المقدّسُ يتصل بالميثولوجيا اتصالًا عضويًا، يتغذّى منها وتتغذّى منه، لا ميثولوجيا بلا مقدّس ولا مقدّس بلا ميثولوجيا.

عندما نعودُ إلى التاريخ ونتفحصُ لحظةَ ظهور الأديان السماوية، خاصة الإسلام، وهو الدينُ الذي لم يتأخر تدوينُ السيرة والسنة فيه كثيرًا عن البعثة النبوية، في تلك اللحظة لا نعثر بوضوحٍ على غزارة في حضور صور المقدّس وأشكاله. مَنْ يبحث عن المقدّس لا يرى له حضورًا لافتًا له في إسلام عصر البعثة. كان الصحابةُ يتعاملون مع النبي محمد «ص» بشكل عفوي، بوصفه بشرًا مثلهم، بلا كُلفةٍ أو خوفٍ أو رهبة. كان النبي الكريم يعيشُ كما يعيشون، يأكلُ كما يأكلون، يلبسُ كما يلبسون، ويتحدّثُ كما يتحدثون. يتعاملُ معهم كأحدهم، ويرفضُ التعاملَ معه مثلما يتعامل الأتباع مع ملوكهم. لم يجدوا في تعامله بروتوكولًا، ولم يروا من حوله حاجبًا أو حارسًا أو حاشية أو بلاطًا، مثلما كان يفعل الملوكُ والسلاطينُ

والزعماء في زمانه وفي أزمنة أخرى. ومن التبس عليه الأمرُ وتخيّل أن النبي الكريم «ص» ليس بشرًا نبههُ القرآنُ الكريم بقوله: "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ"[193]. «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحِي إِلَيَّ»[194]. "قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»[195]. شدّد القرآنُ على بشرية النبي، مع إشارته إلى اختصاصه بالوحي من دونهم. متخيّلُ المسلمين بعد عصر البعثة ظلّ يطمح لتضييق حدود بشرية النبي باستمرار، بنحوٍ انتهى بعضُ المسلمين بعد عدة قرون إلى تضخيم البعد الغيبي في شخصيته، إلى الحدّ الذي تلاشت معه حدودُ بشريته، وتحوّلت صورته إلى ميتافيزيقية، انطمست فيها بشريتُه لديهم.

الطبيعة الإنسانية منبع الحاجة للدين

6. تنبع الحاجة للدين من الجهل أو الخوف أو الصراع الطبقي كما يرى فلاسفة وعلماء مشهورون. من أين تنبع الحاجة للدين في رأيك، وهل تنفي أن يكون للجهل والخوف والفقر والصراع الطبقي أثر في نشأة الدين وترسيخ استحواذه على حياة الفرد والجماعة، في بلاد يصادر فيها الاستبدادُ الحرياتِ والحقوقَ، ويتفشّى فيها الخوفُ والجهلُ والفقرُ والمرضُ؟

الجواب:

الحاجة للدين في رأيي مختبئة في أعماق الطبيعة الإنسانية، لو لم تكن هناك حاجة للدين لا يمكن لهذه العوامل أن توجدها من عدم. الجهلُ والخوفُ والفقرُ والصراعُ الطبقي كلُّ هذه العوامل تعزّز الحاجةَ للدين وتضخّمها بشكل يميت الوعي ويشلّ الحياة.

لا أرفض ابتداءً التفسيراتِ التي تذهب إلى أن الدينَ يرسّخ حضورَه الجهلُ

193. الكهف، 110.
194. الأنعام، 50.
195. الأعراف، 180.

والخوفُ والفقرُ والصراعُ الطبقي بصورة مأساوية. ما أرفضه من هذه التفسيرات هو أنها لا تقدّم لنا تفسيرًا لأصل الحاجة للدين وراء كل ذلك، وللجذورِ البعيدةِ المتوغلةِ في الطبيعة الإنسانية للدين خارجَ الإطار الاجتماعي.

هذه العوامل تعمل على تحقّقِ الدين في حياة الفرد وحضورِه في المجتمع بأسوأ أشكاله، وذلك ما ينتهي إلى استثمارِه واستغلالِه بخبث لاستعبادِ العقل والروح والقلب، كما يحدث في الصراع الطبقي الذي يشرحه ماركس بذكاء، ويفضح كيف يستغل القويُ الضعيفَ وينوّمه عبر استثمار الدين، كي يخضعه وهو طائعٌ، ويمتطيه بسهولة من دون أن يرفض ذلك.

وقوفُ هذه التفسيرات عند تمثّلات الدين وتعبيريه في حياة الفرد والجماعة، أوقعها في أُحادية واختزال يحجب الأصلَ الوجودي للحاجة إلى الدين في كينونة الكائن البشري.

لا أنفي أن تمثّلاتِ الدين وتحقّقه في الواقع تخضع للخوف والجهل والفقر والصراع الطبقي، وبها يُستغَل الدين ويتمثّل بأشكال مريرة. كما توظِّف كلَّ ذلك وتستثمره بأشكال مريعة المعتقداتُ والأيديولوجياتُ والهوياتُ في النزاعات والحروب وكلِّ أنواع الشرّ. مع قبولي لكلِّ ذلك، غير أني أرى أن الكائنَ البشري، حتى لو فرضنا اختفاءَ الجهل والخوف والفقر والصراع الطبقي من حياته كلّيًا، يظلّ بحاجة إلى الدين، بوصف أصل هذه الحاجة ناتج من سبب عميق وراءَ كلِّ ذلك، وأعني به فقر الكينونة الوجودية للكائنِ البشري، بالمعنى الفلسفي للكينونة الوجودية، وليس بالمعنى السيكولوجي، أو المعنى السوسيولوجي، أو المعنى الأنثربولوجي.

الهشاشةُ في كينونة الكائن البشري تدعوه ما دام حيًا لطلب الكمال. الهشاشةُ أمرٌ يختص بوجوده المادي، وذلك يعني أن الكمالَ الذي يطلبه لا بدّ أن يكون وجوديًا، أي من جنسه هو أيضًا. ولما كان أصلُ الحاجة وجوديًا، فهي تضعف وتشتدّ عند البشر، تبعًا لمختلف العوامل الفاعلة والمؤثرة في حياة هذا الكائن إثباتًا ونفيًا، مضافًا إلى أنها تتنوّع بتنوّع طبائع البشر وثقافاتهم وإثنياتهم.

في ضوء ذلك يمكننا فهمُ تنوع وتعدّد الأديان، وفي ضوء ذلك أيضًا يمكننا أن نهتدي لمعرفة وظيفة الدين في حياة الفرد والجماعة، وكيف يكون الدينُ ترياقًا تسكن به الروحُ ويطمئن به القلبُ ويستفيق به العقل، عندما تتكرس وظيفتُه بتحقيق الكمال الوجودي، وتحرير الكائن البشري من الاغتراب الميتافيزيقي، وكيف يكون الدينُ سُمًّا مميتًا عندما ينسى وظيفتَه، وينشغل بالصراعات العنيفة على المال والثروة والسلطة.

الكينونة الوجودية للإنسان تحتاج الدين

7. هل يعني القول بأن الحاجةَ للدين وجوديةٌ، إنها حاجة سيكولوجية، أو سوسيولوجية، أو أنثروبولوجية، أو اقتصادية، ماذا تعني بهذه الحاجة بشكلٍ دقيقٍ؟

الجواب:

الحاجةُ للدين وجوديةٌ بوصفها حاجةً لكينونة الكائن البشري. كي تتضح هذه الفكرة ينبغي أن نفهمها فهمًا فلسفيًا، وليس سيكولوجيًا، ولا سوسيولوجيًّا، ولا أنثروبولوجيًّا، ولا اقتصاديًّا. لتوضيح الفكرة أكثر أشير إلى أن الهويةَ الوجودية للكائن البشري هشةٌ ضعيفةٌ خاويةٌ فقيرةٌ بطبيعتها، لذلك تظلُّ هذه الهويةُ تعيش قلقًا واغترابًا ميتافيزيقيًا في هذا العالَم، تفزع من هذا «الاغتراب الميتافيزيقي» المقيمِ الأبدي فيها، والمتغلغلِ في كل أبعاد كينونتها، فتطلب بإلحاح حمايةً وأمنًا يخلّصها من الاغتراب والقلق والهشاشة الوجودية. أما من أين تنبع هذه الهشاشة، فهي رديفة لتكوين هذا الكائن وطبيعته البشرية، ومواجهته المريرة الأبدية للموت، بوصفه قدرًا حتميًا يقضي على وجوده في الدنيا. يظلُّ يغذّي هذه الهشاشة ويفاقمها حضورُ الموت ومداهمتُه المباغتة للكائن البشري. ولا يسعف الكائن البشري ويفيض عليها الأمنَ والطمأنينةَ والسكينةَ إلا الاتصالُ بالوجود المطلق، الغني عن الكلِّ، المكتفي بذاته عن كلِّ شيء سواه، القادرُ على إفاضة وجوده على كلِّ موجود فقير، وإثرائه بنحو يتسامى وجوديًا بالاتصال به الكائنُ البشري،

فتبلغ ذاتُه مرتبةَ كمال وغنى يخفض كثيرًا قلقَه واغترابَه الوجودي، وفي حالات قليلة تسمو بروحه وتصيّره في مقامات رفيعة.

لا يسعف الكائنُ البشري ويفيض عليه الأمنَ والطمأنينةَ والسكينةَ إلا الاتصالُ بالوجود الحقّ، الغنيّ عن الكلّ، المكتفي بذاته عن كلِّ شيء سواه، القادرِ على إفاضة وجوده على كلِّ شيء فقير في وجوده، وإثرائه بنحوٍ يتسامى معه الكائنُ البشري وجوديًا بالاتصال به، فتبلغ ذاتُه مرتبةَ كمال وغنى تخفض كثيرًا قلقَه واغترابَه الوجودي، وفي حالات قليلة تسمو بروحه وتصيّره في مقامات رفيعة.

الوجود الحقّ، المستغني بذاته عن كلِّ شيء سواه، هو: الله أو الإله أو الربّ أو الروح الكلّي أو الروح المطلق أو روح العالَم، وغير ذلك، بمختلف تسمياته المتنوّعة بتنوّع الأديان والثقافات واللغات، الذي هو الله في الأديان السماوية، بتنوّع تصوراته في اليهودية والمسيحية والإسلام، تبعًا للاختلاف في رسم صورة الله لدى فرقها اللاهوتية والكلامية.

وهو «براهما» الكائن الأعلى في الهندوسية، ويتمثّل بآلهةٍ أصغر، مثل: فيشنو وشيفا وشاكتي ولاكشمي وساراسفاتي، وغيرها. وهو «الطاو» في الطاوية. و «ماهابراهما» في البوذية، الذي تولد آلهةٌ أخرى كوزراء له، وإن كانت البوذيةُ في نشأتها لا تعتقد بخالقٍ للعالَم، بل هي ثقافةٌ تحولت بالتدريج إلى ديانةٍ ازدهر فيها إنتاجُ المقدّس لاحقًا، مثلها في ذلك مثل الكونفوشوسية. وهو «أهورا مَزدا» إله النور والخير عند الزرادشتية، و «أهريمان» إله الشرّ في هذه الديانة، التي تشيرُ بعضُ الدراسات إلى أنها أقدمُ ديانةٍ توحيدية. ثنائيتُها تعكس محاولةً لحلِّ «مشكلة الشر» بنفيه عن إله النور والخير واختصاصه بالإله الآخر.

وهكذا تختلف التسمياتُ وتتعارض تصوراتُ الآلهة في الأديان، بنحوٍ نقرأ صورًا متضادّة للآلهة أحيانًا، لا يجمعها إلا الإيمانُ بوجودٍ غني بذاته، يستلهم منه وجودُ الكائن البشري المحدود الهشّ الضعيف كثافةَ وجوده وغناه.

وهي كلُّها تعبّر عن تلك الحاجةِ الوجودية العميقة المعبّرة عن القصورِ الذاتي لكينونة الكائن البشري، الذي يجعله ضحيةَ اغترابٍ وجودي مُنهِك، وظمأ أنطولوجي لا يرتوي إلا بالإيمان بوجودٍ حقّ غني بذاته. الإيمانُ الذي أعنيه هنا هو ضربٌ من الاتصال الوجودي خارج إطار الوجود المادي.

استغلال الدين خارج مجاله

8. كيف يجري استغلال الدين وتوظيفه خارج مجاله في الحياة؟

الجواب:

الدينُ بمضمونه القيمي خاصة، يمنح حياةَ الفرد معنًى، ويمكن أن يكون من أهمّ منابع الأمن العائلي، ويظهر أثرُه بوضوح في بناءِ التضامن المجتمعي، وترسيخِ قيم الحق والعدل والكرامة والسلام، وكلِّ ما يحمي بنيةَ المجتمع، ويدعم تطبيقَ القوانين العادلة في الدولة.

يشغلني حضورُ الدين بوصفه حاجةً وجوديةً للإنسان، لا يكتمل تكوينُ معنًى للحياة من دونها. لقد خلصتُ إلى أن الإنسانَ لا يصنع حاجتَه للدين، بل يصنعُ أنماطَ تديّنهِ وتعبيراتِه وتمثّلاتِه المتنوعةَ والمختلفةَ للدين، على وفق اختلاف أحوال البشر وبيئاتهم وثقافاتهم. الدينُ يولدُ في عصر مؤسّسه ولادةً تنشدُ إلهامَ حياة الإنسان بالمعنى، لكن يظلُّ الدينُ يتخلّقُ وينمو في صيرورة لا تتصرّم عبر الزمان والمكان، ويخضع لسياقات النسيج المعقّد لمتطلبات الحياة المتنوّعة للإنسان فردًا وجماعةً، وما تفرضه العلاقاتُ العضوية بين السلطة والمعرفة، وكيف أن السلطة تنتج معرفةً من جنسها والمعرفةَ تنتج سلطةً من جنسها، كما يشرح ذلك ميشيل فوكو.

الدينُ لحظةَ تأسيسه انبجاسٌ غزيرٌ لينبوع المعنى، يتدفق كالشلال ليرتوي به ظمأُ الإنسان الوجودي، الذي نضبت منابعُ إلهام المعنى في حياته. لكنه يتحول إلى تهديدٍ عاصفٍ لحياة الفرد والجماعة، لو لم يتموضع في حقله الروحي والأخلاقي والجمالي، فيصبح أخطرَ ما يهدّد بنيةَ المجتمعات البشرية. عندما يخرج الدينُ من حقله الطبيعي، ويجتاح حقولَ الحياة الأخرى خارج مجاله، يصادرُ كلَّ ما هو من اختصاص العقل والعلوم

والمعارف والخبرات البشرية، ويعمل على إنهاكها وتبديدها. يتحوّلُ الدينُ من كونه حياةً في أُفق المعنى، وإشباعًا للحاجة الوجودية للكائن البشري، وضمانًا للحياة الروحية والأخلاقية والجمالية، إلى مشكلةٍ تعطّل العقلَ، وتحول دون تراكم الخبرة البشرية. وهو ما نشاهد آثارَه الفتاكةَ وصورَه المفزعةَ لدى الجماعات المتشدّدة في كلِّ الأديان.

كلُّ تفسير خارج التفسير الكلامي والفقهي للدين منبوذٌ في ماضينا وحاضرنا. هذا التفسير للدين هو الشائع في مجتمعات عالَم الإسلام أمس واليوم. أعادت إنتاجَ هذا التفسير الجماعاتُ الدينية بصيغةٍ سطحية، منسلخةٍ من أسسِه العقلية في آثار المتكلمين، وأصوله المترسّخة وفروعِها المتشعّبة في آثار الفقهاء والأصوليين.

تقرأ أدبياتُ الجماعات الدينية التفسيرَ الكلامي والفقهي للدين قراءةً مبسطة، تنتج نسخةً تفتقر لمضمون روحي وأخلاقي وجمالي للحياة. ما يصوغ الرؤيةَ للعالَم هو فهمٌ هشٌّ لمقولات المتكلّمين الاعتقادية، وتلقٍّ بلا نظر واجتهاد لمدونة أصول الفقه والفقه، وهذا النوع من التلقّي والفهم السطحي هو ما يغذي وعي مَنْ ينخرط في هذه الجماعات.

منطقُ التفكير المُنتِج للتراث أنتجه البشر

9. كيف تنظر للتراث في ضوء دعوتك لبناء علم الكلام الجديد، هل تدعو للانطلاق منه، أو القطيعة الجذرية معه، والهجرة منه كليًّا للحاضر؟

الجواب:

القطعُ الجذري مع التراث، فضلًا عن أنه ليس صحيحًا، فهو ليس واقعيًّا، بل أراه متعذرًا. التراثُ مكوّنٌ للهوية الوجودية للكائن البشري، يتعذّر خلعُ هذا الكائن لهويته الوجودية، مثلما يخلع ثوبَه. القطعُ الجذري مع التراث ضربٌ من إفناء هذه الهوية، وهو خارجٌ عن الإمكان.

ما أعنيه أختصره بجملة قصيرة، هي: إن الحلقةَ التكرارية التي يدور فيها منطقُ الإصلاح في عالَم الإسلام يقع في مفارقة، تتمثل في انتقالِ التقديس من تقديسِ كلِّ التراث لدى السلفيين، إلى تقديسِ المنطق والمناهج والأدوات المولّدة للتراث

لدى المصلحين، على الرغم من أنها تشكّل البنيةَ التحتية للتراث، مَنْ يرمي إلى إصلاح التراث عليه أن يبدأ بإصلاح مرتكزاتِه وبنيتِه العميقة ومناهجه، وعليه ألا يقرأ التراث قراءة تراثية.

نقدَ العديدُ من المصلحين تراثَ التفسير وعلم الكلام والفقه والفلسفة والتصوّف والعرفان، وعلوم اللغة وآدابها، ودعوا إلى إصلاحها، غير أنهم لم يتنبّهوا إلى أن المنطقَ الذي أنتجها يتطلّب نقدًا وإعادةَ تفكيك وغربلة، فكما أن التراثَ أنتجه بشر،كذلك منطقُ التفكير المنتِج له أنتجه بشر أيضًا، وكلُّ شيء ينتجه البشرُ يخضع للمراجعةِ والنقد، والعبورِ إلى ما هو أنضج وأكمل.

أعني بمنطق التفكير المنتِج للتراث: المنطقَ الأرسطي الذي تتحرّك كلُّ معارف التراث في إطاره، مضافًا إلى المقولاتِ الاعتقادية في علم الكلام التي تتشكّل رؤيةُ المسلم للعالَم في آفاقها، وقواعدِ أصول الفقه المتحكّمة بطريقةِ قراءة الفقيه لآيات الكتاب الكريم والسُّنة الشريفة، وصياغةِ كيفية تعامله مع أدلة الأحكام المتنوعة، وتوجيهِ بوصلة الاستنباط الفقهي، وفرضِ نتائج محدّدة على عملية الاستنباط، على وفق ما تقود إليه بوصلتُها. حتى النحو وعلوم اللغة تشعّبت وتطوّرت في إطارِ المنطقِ الأرسطي، وآفاقِ الرؤية الكلامية للعالَم، لأن النحو وعلوم اللغة معارفُ تخضع لمشروطيات إنسانية أرضية.

التراثُ مرآةٌ تعكس العصرَ الذي تكون فيه

10. إن كان القطعُ الجذري مع التراث متعذّرًا كما ترى، يصير الانتماءُ للتراث قدر الإنسان، فكيف يمكننا بناءُ علم كلام جديد والتراثُ قدرنا؟

الجواب:

التموضعُ في التراث والانتماءُ له حالةٌ بشرية لا تختصّ بالإسلام، بل هي شائعةٌ في كلِّ الأديان والثقافات والأيديولوجيات. أردت التنبيهَ في إشارتي السابقة إلى أن التراثَ ليس قميصًا نخلعه، مثلما يخلع الإنسانُ ثيابَه. وفي الوقت نفسه لا أرى

التراثَ قدرًا حتميًّا وعقبةً كؤودًا لا يمكن تجاوزُها، وإلا لو كان قدرًا تختنق داخله المجتمعات لما تخطى أيُّ مجتمع تراثَه، وللبث كلُّ مجتمع حيث هو، ولم يتمكن من تطوير علومه ومعارفه وفهمه للحياة، ولما تحقّق أيُّ تقدّم في العالَم، ولما تغلبت المجتمعاتُ على عوامل التخلف، وأنجزت مكاسبَ كبيرةً في مختلف حقول العلم والمعرفة والتكنولوجيا، والإدارة والتنظيم، والحقوق والحريات.

كي نتحرّر من سطوة التراث وسلطته على كلِّ شيء في تفكيرنا، نحتاج منهجًا علميًا لكيفية التعاطي معه، يحرّرنا بالتدريج من وصايته. في التراث عناصرُ مميتة، وعناصرُ ميتة، وهي تحتل مساحةً ليست قليلة منه. التراثُ مرآةٌ تعكس العصرَ الذي تكون فيه، بكلّ ما يحفل فيه ذلك العصر، التراث ينتمي للنظام المعرفي الذي كوّنه وتكوّن فيه. الإفادةُ مما هو حيٌّ في التراث، بعد إعادة بنائه، ليس عقبة، ما شكّل عقبةً هو ترسّخُ هذه الحالة إلى الحدّ الذي يدعو فيه كثيرون إلى استعادة كلّ ما استوعبه التراثُ كما هو، بالكيفية التي كان عليها.

مشكلتنا تتمثّل في عبء تراثنا الهائل كميًا وكيفيًا، التراثُ الذي لبثنا عدةَ قرون غارقين فيه، وما زلنا حتى اليوم. تراثُنا ينتمي لمراحل مختلفة في أزمنة الإسلام، وترتسم فيه كلُّ صور ازدهار حضارتنا، وكلُّ صور انحطاطها، ويعكس كلَّ تشوّهات وعاهات وأمراض التخلّف منذ عدة قرون.

أكثر من يتبنى العودةَ إلى التراث يرفض الانتماءَ للعصر، ويناهض كلَّ مكاسب المعارف والعلوم المختلفة، لأن لديه شعورًا كاذبًا بالاستغناء والاكتفاء الذاتي عن كلِّ شيء بما وصله من الماضي. عندما يبلغ الموقفُ هذا الحدَّ ينتهي إلى الانغلاق على الذات، ويتحوّل إلى ما يمكن تسميته بـ«التراثية»، وهي رؤيةٌ للعالَم، وبنيةٌ فكرية ونفسية وعاطفية راسخة، كأنها وعاءٌ يمكن أن يحتضن أيَّ معتقد أو أيديولوجيا أو ثقافة، سواء أكان مَنْ يعيش هذه الحالة قوميًّا أو ماركسيًّا أو دينيًّا.

الآباءُ صنعوا معارفَهم وفهموا الدينَ ونصوصَه في فضاء محيطهم وأسئلتهم ومشكلاتهم، ومستوى تطور العلوم والمعارف في عصرهم، فعلى الأبناء اليوم أن

يصنعوا معارفَهم وفهمَهم للدين ونصوصه في ضوء ما يتطلبه هذا العصر، وما انتهت إليه العلومُ والمعارفُ البشرية من نتائج.

لا تجديدَ من دون استيعاب نقدي للتراث

11. كيف تتعامل مع التراث، في سياق منهجك لبناء علم الكلام الجديد؟

الجواب:

أكثرُ الذين يتكلّمون ويكتبون في الإسلام اليوم، يفتقرون للتكوين التراثي الرصين، سواء أكانوا من الجماعات الدينية، أو من أساتذة وتلامذة معاهد التعليم الديني الحديث، وكلّيات الإلهيّات والشريعة والدراسات الإسلامية. قلما رأيت كتابًا جادًّا يتناول التراثَ ألّفه باحثٌ من الجيل الجديد بالعربية، يختزن خبرةً عميقةً بالتراث، وممن تشبّع بمناخاته، ولديه درايةٌ بمسالكه المتشعبة الوعرة، ويتسلّح بمواقف نقدية جسورة.

منهجي في بناء علم الكلام الجديد ينطلق من فهم التراث واستيعابه، لكنه لا ينتهي بالتراث. رأيي هو رأي الشيخ أمين الخولي، الذي لخّص البدايةَ بقوله: «أول التجديد قتل القديم فهمًا». لا تجديدَ من دون استيعابٍ نقديٍّ للتراث، الاستيعاب النقدي يعني الفهمَ والتحليلَ والغربلة والتمحيص. لا تجديدَ من دون عبور، والعبورُ لا يتحقّق من دون تفكيك ونقد ما ينبغي أن نعبره.

هناك من يدعو للانطلاق من التراث والعودة إليه، وبتعبيره «إعادة بناء التراث». لا أريد إعادةَ بناء التراث، أريد إنتاجَ فهمٍ للدين ونصوصه يحرّره من غربة الزمان الذي يعيش فيه المسلم اليوم، ويحرّر المسلمَ من غربة إكراهات التراث. مناهجُ التفكير وأدواتُ النظر جزء أساسي من التراث، إنها مكوّن لبنية التراث التحتية، وهي من يتحكّم برؤيته للعالَم. أكثر من يتحدّثون عن الإصلاح والإحياء والتجديد، لا يتوغّلون في البنية التحتية المنتِجة للتراث، التجديد يتطلّب اكتشافَ

نظرية المعرفة التي تشكّلت في ضوئها علومُ الدين. علم الكلام في رأيي يمثل نظريةَ المعرفة، وفي ضوء هذه النظرية تشكّل علمُ أصول الفقه وعلومُ الحديث وعلومُ القرآن والتفسير. المهم تجديدُ أدوات إنتاج المعرفة، وبحسب تعبير القدماء أدوات النظر المنتِجة لعلوم الدين ومعارفه. علم الكلام القديم وأصول الفقه وعلوم القرآن والحديث وقواعد تفسير النصوص الدينية الموروثة، هي التي تفرض علينا نمطَ الفهم الذي تنتجه، وفي ضوئها تتشكّل رؤيتُنا للعالَم. وكلُّ هذه العلوم أنتجها مجتهدون بتوظيف المنطق والفلسفة والعلوم والمعارف المتاحة في عصرهم.

منهجي ينطلق من قراءة النصوص الدينية والتراث بمناهج الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، وما انتهت إليه المعارفُ الحديثة. أدعو لتوظيف المنطق والفلسفة والعلوم والمعارف في عصرنا، كما فعل المجتهدون في الماضي، وكان فعلُهم متناغمًا مع إيقاع زمانهم. وذلك يعني ضرورةَ الاجتهادِ في كلِّ علوم الدين، والانتقالِ من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الجديد، ومن أصول الفقه وعلوم القرآن وعلوم الحديث، وقواعد تفسير النصوص الدينية الموروثة إلى المناهج التأويلية الحديثة في قراءة النصوص الدينية.

لا أتفق مع منهج قراءة التراث بالتراث، إذ لا يمكن قراءةُ النصّ الديني بعيون العصر، ونحن منخرطون في رؤيةِ التراث للعالَم، ومنطقِ تفكيره ومناهج الفهم السائدة فيه. تفتقر المناهجُ التراثية لما راكمته الفلسفةُ وعلومُ الإنسان والمجتمع في دراسة أسرار الطبيعة الإنسانية ومكنوناتها. الدين الذي يريد أن يجعل حياةَ الإنسان أجملَ في الأرض، عليه معرفةُ هذا الإنسان وطبيعته المركّبة العميقة أولًا، قبل معرفة طرق السماوات وعوالم الملكوت.

من أجل أن يستفيق المعنى الروحي والأخلاقي والجمالي في النص الديني ينبغي أن نرتقي للأفق الزماني الذي نحن فيه، كي ينطق النص بالمعنى الديني الذي تفرضه علينا متطلباتُ الحياة وتعقيداتُها المذهلة اليوم.

قراءة العلم بعقل ديني ليست علمية

12. كما أنتج القدماءُ مناهجَهم في فهم الدين وتفسير نصوصه، ألا ينبغي أن نعود إلى التراث وننطلق منه، ولا ندعو لاستعارة الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع والتأويل الغربية لبناء علم الكلام الجديد؟

الجواب:

منذ القرن التاسع عشر تتكرّر هذه الدعوةُ في آثار المصلحين، ويتلقاها كثيرون وكأنها بداهة من البداهات، لأنها تجد لها صدًى عميقًا في ضمير المسلم، بوصفها تعلن عن شموخ هويته الحضارية، وتبوح بطاقتها الخلّاقة، وكيف استجابت هذه الهويةُ في وقت مبكر لمتطلبات عصر التدوين فابتكرت علومَ الدين.

تنطلق هذه الدعوةُ من مسلّمة تبتنى على حضور هوية عقائدية للعلم والمعرفة، فكلُّ حضارة تصنع علومَها ومعارفَها المشتقةَ من رؤيتها للعالَم ومعتقداتها وثقافتها ومختلف العوامل المولّدة للعلم والمعرفة في بيئتها الحاضنة. والادعاءُ بأن استعارةَ منطق التفكير ومناهج البحث العلمي من الغير يقود إلى اغتراب المسلم عن عقيدته وهويته وتراثه.

هذه المسلّمة لا تصدقها نشأةُ العلم والمعرفة ومسارُ تطورها في التاريخ، كما تنطوي على موقفٍ أيديولوجيٍّ متصلّب مغلق، يؤشر إلى أن كلَّ علم ومعرفة ينتجها الإنسانُ تخضع لما تفرضه عليه ديانتُه وعقيدته، وكأن كلَّ ديانة وعقيدة تنتج علومَها ومعارفَها الخاصة.

إن أكثرَ دعاة البحث عن هوية دينية للعلوم والمعارف الحديثة في بلادنا هم ممن تأثرتْ مواقفُهم، بوعيٍ وبلا وعيٍ منهم، برؤية المودودي وسيد قطب المتشدّدة للفلسفة والعلوم والمعارف الحديثة، وتوصيفهما لها بأنها «جاهلية». وتعدّ جماعة «إسلامية المعرفة» أبرزَ من ألحّ على ذلك في المجال العربي الإسلامي. دعوتُهم تجد تسويغَها في بصمةِ البيئة الحضارية في المعرفة، والتشديدِ على غواية العلوم والمعارف

الحديثة وماديّتها وضلالها، بوصفها ظهرت في بيئة خارج الفضاء الحضاري الإسلامي.

لا أنفي الأثرَ النسبي للبيئة في المعرفة، لكلٍّ بيئة حضارية بصمتُها، غير أن هذه البصمةَ لا تبلغ الحدَّ الذي يجعل كلَّ بيئة وديانة ومعتقد وثقافة تنتج علومَها ومعارفَها التي تتفرد بها، خارجَ سياق نشأة وتراكم وتطور العلوم والمعارف البشرية.

قراءةُ تاريخ العلم والمعرفة بعقل ديني قراءةٌ ليست علمية، تاريخُ نشأة العلم والمعرفة وتطورُها يكذّب هذا الادعاء. العلوم الصرفة والطبيعية والتطبيقية مُشترَك بشري كوني، فليست هناك رياضيات وفيزياء وكيمياء وطب وهندسة مسيحية، وأخرى إسلامية، وثالثة بوذية. لا تخلو الفلسفةُ وعلومُ الإنسان والمجتمع من بصمة نسبية للبيئة، غير أن تأثيرَها يظلُّ محدودًا، لا يلغي البعدَ الكوني فيها الذي يتمحور حول الكشف عن ما هو كلّي مشترك بين الناس، ويتناغم وطبيعةَ الإنسان ومتطلّباته الأساسية الواحدة التي لا تتخلّف ولا تختلف باختلاف البشر، ولا تتنوّع بتنوّع ظروف عيشهم وأديانهم وثقافاتهم. المنطق الأرسطي مثلًا، على الرغم من أنه ولد في أثينا اليونانية، غير أنه كان وما زال يفرض على العقل في الإسلام قواعدَ التفكير المرسومة فيه منذ المعلّم الأول، والقوانين الكلية للفهم في منطقه. خضع التفكيرُ الديني في الإسلام منذ عصر الترجمة لمنطق المعلّم الأول، وتوالدت في إطار أشكال قياساته، وطرائق استدلالاته، وصور مقدّماته ونتائجه، مختلفُ علوم الدين، وكلُّ العلوم والمعارف لدينا. ومنذ ذلك العصر كانت الفلسفةُ اليونانية أيضًا ينبوعًا استقت منه كلُّ مدارس التفكير الفلسفي في الإسلام.

منذ القرن التاسع عشر ونحن نكرّر ذلك، بعد أكثر من مئتي عام، لا نحن أنتجنا العلمَ والمعرفةَ الخاصّين بنا، وتحرّرنا من علوم ومعارف الغرب الممقوتة عند أكثر أنصار تحيّز المعرفة وأسلمتها، ولا استطعنا أن نبرهن عمليًّا على هذه الدعوة المكرّرة، فنبني مناهجَنا النابعة من ديننا وتراثنا وتفكيرنا الخاص، والغريب أن أكثرَ المشتغلين بالتراث مازالوا حتى اليوم من يرددون هذا الكلام الملتبس الممل.

13. علم الكلام المعتزلي يقدّم العقلَ على النقل، وعقلانيةُ ابن رشد كانت منبعًا لعقلانية الغرب الحديث، وشكُّ الغزالي سبق ديكارت. ألا يصلح رصيدُنا العقلاني منطلقًا لتنوير إسلامي، ولبناء علم الكلام الجديد؟

الجواب:

التنويرُ موقفٌ فلسفي، ورؤيةٌ عقلية للعالَم. مفهومُ التنوير في التراث، إن كان هناك تنوير، مختلف عن مفهومه في الفلسفة الحديثة. من مفارقات تفكيرنا الإسرافُ في إقحامِ مفاهيم حديثة، ولدت في سياق الحداثة وإسقاطِها على مفاهيم تراثية، لا تشترك معها بمنطق عقلي، ولا تتحدّث لغةَ تفكيرها، ولا تنتمي للنظام المعرفي الذي انبثقت فيه.

العقلُ كائنٌ تاريخي، يتأثّر بمختلف المعطيات المتاحة في زمانه. عقلانيةُ تراثنا تتحدّث لغةَ التفكير السائدة في زمانها. لكلِّ عصرٍ منطقُ فهمه الخاصّ ونظامُه المعرفي، كما يقول توماس كون في النموذج المعرفي «البراديغم paradigm"، وميشال فوكو في النظام المعرفي "الإبستمي Episteme". وكما أوضح محمد عابد الجابري في أن النظامَ المعرفي هو: «البنية اللاشعورية للثقافة» في العصر الذي يسود فيه.

لا أظن أن البحثَ عن تنويرٍ في التراث يعمل على انبثاق تنويرٍ ديني اليوم، يغنينا عن بناء علم كلامٍ جديد، فمنذ أكثر من قرنين ونحن نسعى بلا جدوى من أجل اكتشاف طريقنا للعصر برؤية التراث، لكن كلَّ محاولاتنا ذهبت عبثًا، وعجزنا حتى اليوم عن الحضور العلمي والمعرفي الفاعل والمؤثر في العالَم الجديد.

العقلانيةُ الكلامية غيرُ العقلانية الفلسفية، عقلانية المعتزلة كلامية، وعقلانية الغزالي كلامية، وإن كنت أرى أن عقلانيةَ الغزالي ضدُّ العقل، خلافًا لعقلانية المعتزلة، على الرغم من أنها كلامية أيضًا لكنها أرحب من ضيق أُفق عقل الغزالي

ووثوقيته الصارمة. في العقلانية الكلامية التفكيرُ له حدود، لأنه يتحرّك في فضاء لا يتخطّاه، التفكيرُ في علم الكلام يظلّ تحت سقف الإيمان بالله والوحي والنبوة، يجتهد المتكلّم دائمًا داخلها، ولو خرج عنها لم يعد مؤمنًا بالإسلام.

الشكّ عند ديكارت فلسفي، وهو لا يرادف شكَّ الغزالي، شكُّ الغزالي أشبه بالوسواس السيكولوجي. التفكيرُ في العقلانية الفلسفية لا يخضع لحدود مرسومة، لا تتحكّم فيه أيّةُ مسلّمات سابقة، ليس محكومًا بمرجعيات اعتقادية لا يتخطّاها. صاحبُ «تهافت الفلاسفة» كثيرُ التهافت، فكره يتضمّن مفارقات، ومُؤسَّس على مُصادَرات، تتطلّب نقاشًا ونقدًا وتفكيكًا. وذلك ما أنجزه ابنُ رشد في «تهافت التهافت»، الذي كشف لنا مفارقات ومصادرات فكره. كان الغزالي منطقيًّا ضدَّ المنطق، فيلسوفًا ضدَّ الفلسفة، متكلمًا ضدَّ عقلانية علم الكلام. لا أنكر أن آثارَ الغزالي غزيرةٌ وغنية ومتنوعة، وأن الحكمَ على فكره ينبغي أن يرصد المراحلَ المتعدّدة التي مرّ بها، وكيف تناغمت مواقفُه فيها وتنوعت بتنوع إيقاع محطات حياته الفكرية والعاطفية والسيكولوجية، ومنحنى تطوّر تجربته الروحية. الشكّ الذي عاشه الغزالي يعكس حالتَه الروحية، وانفعالاتِه العاطفية والسيكولوجية، وسيرتَه الذاتية، أكثر مما يعكس موقفًا فلسفيًّا، ورؤيةَ عقلانية للعالَم. كان شكُّ ديكارت فلسفيًّا، مُؤسَّسًا على رؤية عقلانية للعالَم، لذلك صار منطلقًا للعقلانية الفلسفية الحديثة.

شعارُ التنوير بحسب كانط يتلخّص بقوله: «تجرأ على استخدام فهمك الخاص»، الذي أضحى شعارًا للموقف الفلسفي للحداثة. الغزالي وغيرُه، يفكرون في إطار النصوص، وهي تمثّل مرجعيةً نهائيةً للتفكير عنده، لا يمكنه التفلتُ كلّيًّا من دلالاتها، والخروجُ من فضائها، والانسياقُ مع فهمه الخاص.

14. تشدّد دعوتُك لإعـادة بناء علم الكلام على التفسير الجديد للقرآن الكريم، وتأويلِه في سياق يثري حياة المسلم اليوم بالمعنى الروحي والأخلاقي والجمالي، كيف تصوّر لنا ذلك بشكل يتّضح فيه المنهجُ الذي ينتج هذا النمطَ من التفسير، ونتعرّف إلى معالم الفهم الأساسية لديك؟

الجواب:

أحدُ أركان بناء علم الكلام الجديد تعدّدُ قراءة القرآن الكريم، وتنوعُ فهمه ومواكبة معانيه لتنوّع الأحوال ولتعدّد الأزمان. قراءةُ القرآن، وكلّ الكتب المقدّسة في الأديان، أفهمها فلسفيًّا بوصفها تحقّقًا أنطولوجيّا لذاتٍ تمارس الفهم، لأن أبديةَ الكتب المقدّسة لا يحقّقها في مختلف الأزمان إلا تعدّدُ قراءتها وتنوّعُ فهمها. كلُّ معرفة لا يمكنها أن تواصل الحضورَ إن لم تتأسّس على تعدّد الفهم وتنوعه، تبعًا لتعدّد وتنوع الأحوال والأزمان، لذلك تتوقّف المعرفةُ عندما تكفُّ عن الاستمرار في توالد الفهم وتعدّد المعنى وتنوّعه.

الفهمُ ضربٌ من تحقّق الموجود، إنه تحقّق للذات الفاهمة بطور وجودي جديد، تكرارُ الفهم ذاته في كلّ زمان تعبيرٌ عن تكرار الموجود لذاته، وتعطل حركته الجوهرية وصيرورته الوجودية، وهذا يعني توقفَ توالد المعرفة ونموها، عندما يكفّ الفهمُ عن التعدّد والتنوع. تكرارُ فهمٍ واحد للكتاب الكريم في كلّ زمانٍ ينتهي إلى تكرار المعرفة، وتكرارُ المعرفة يعني توقّفَها، وتوقّفُها يعني غيابَ الكتاب الكريم عن الحضور، وإلهام المعنى الديني الذي تتطلّبه الحياةُ في الأزمان والأحوال المختلفة.

مفهوم الذات يتوفّر على إمكانٍ وجودي، يوفر هذا الإمكان الفهمَ، وعملياتِه المختلفة: "التفكير، التساؤل، مكوّنات التساؤل، الأفهام العلمية السابقة لهذا الفهم، شبكة العلاقات بين مكونات الفهم، بنية الفهم، منطق الفهم، وغيرها".

يبدأ الفهم بفهمنا لذواتنا، الذات بوصفها فاهمةً لنفسها. تتحقّق الذات، أي توجد بطورٍ جديدٍ في كلّ عملية فهمٍ، داخلَ عملية الفهم الذي تنتجه وجوديًّا، أي إن الذات تشتبك وجوديًّا مع النصّ حالةَ الفهم. هذه هي تجربةُ الفهم االتي يعيشها قارئ النص الحاذق.

كلُّ ذات في الوقت الذي تكتشف النصَّ تتكشّف لها ذاتُها، وتتغير انطلاقًا من الفهم الجديد الذي تنتجه هي. نلحظ هنا ديالكتيكًا أطرافه ثلاثة: "الذات – الفهم – التغيّر".

أبديةُ معاني القرآن وعبورُها الزمان والمكان قائمةٌ على تعدّد قراءتها وتنوع فهمها، وتعدّد المعنى الذي يتلقاه القارئ لها، بالانطلاق من تساؤلات الذات الواعية لمناهج الفهم والقراءة. لا ثمة ديمومة فهم تدّعي الفهمَ النهائي والأبدي للقرآن. تبتني صيرورةُ الفهم، على منظارين عميقين أنطولوجيًّا:

أ- على اختلاف الذوات،

ب- وعلى اختلاف المنظورات.

هذا ملخّص شديد لرؤيتي في تنوّع وتعدّد فهم القرآن الكريم وتفسيره، ومواكبة المعنى الديني فيه لتنوع وتعدّد العصور. ومن دون ذلك لا يمكننا القول بخلوده لإنتاج معنى روحي وأخلاقي للحياة، تبعًا لاختلاف الأحوال والأزمان. وهي رؤية تتكشّف فيها الإمكاناتُ المعرفية والإبستيمولوجية لكلّ القراء، لبناء فهمهم المتجدّد لنصوص القرآن وهكذا غيره من الكتب المقدّسة في أزمنة متوالية.

ملخص الفهم الجديد للوحي

15. كيف تُلخّص الفهمَ الجديدَ للوحي في ضوء رؤيتك لعلم الكلام الجديد؟

الجواب:

ذهبَ المتكلمون القدماء إلى أن الوحيَ كلَّه كلامُ اللهِ، الذي عبَّر عن نفسه كما هو في القرآن الكريم. وإن اختلف المتكلمون في طبيعة الكلام الإلهي الذي هو صفةٌ لله، اختلفوا في كونه من الصفات القديمة أم من الصفات الحادثة، فذهب الأشاعرةُ إلى أنه من الصفات القديمة، في حين ذهب المعتزلةُ إلى أنه من الصفات الحادثة، على تفاصيل دقيقة ونقاشات متنوعة أوردوها في هذا الموضوع.

الوحي برأيي كلام الله، أراه من ثلاث زوايا:

1. من حيث المصدر فهو إلهي، أي إن مصدرَ الوحي الله وليس وحياً نفسانيًا، أو غير ذلك من آراء تنفي صلةَ الوحي بالله.

2. من حيث كون الوحي ظاهرة غيبية عبَّرت عن نفسها في شخصية النبي الكريم «ص»، فظهر فيها أثرُ شخصيته، أي تَشَكَّلَت صورةُ الإلهي وانكشفت عبر البشري، وتَشَكَّلَ البشري وتحقّق عبر شهوده الإلهي وتجليه له بأجمل صورة. تَشَكّلُ الإلهي وانكشافُه في الأرض من خلال البشري يعني أنه يتحدّد بحدود البشري، ويعبر عن ذاته بما هو بشري.

3. من حيث كون الوحي ظاهرة غيبية عبَّرت عن نفسها في الواقع، فظهر فيها أثرٌ للواقع المحلي الذي احتضن الرسالةَ وعاشه النبي الكريم "ص". إذ انعكس في القرآن الكريم أثرُ بيئة مجتمع الجزيرة العربية، لذلك يرتسم في القرآن شيءٌ من صورةِ ذلك المجتمع وثقافتِه ونمطِ عيشه وعلاقاتِه المتنوعة، وكأنه مرايا لبعض ملامح الحياة العربية في عصر البعثة النبوية الشريفة.

ملخص القول: إن كلَّ من يقدّم تفسيرًا جديدًا للوحي، بشرط أن يكون مؤمنًا

بمصدره الميتافيزيقي، يمكن أن يُصنَّف تفسيرُه على أنه علمُ كلامٍ جديد. أما من يقدّم تفسيرًا جديدًا للوحي، لكنه لا يؤمن بالله، أو يؤمن بالله لكنه لا يؤمن بمصدر إلهي للوحي والنبوة والقرآن، فهو ليس متكلمًا جديدًا، يمكن أن يكون فيلسوفَ دينٍ لأن المتكلمَ غير فيلسوف الدين، فيلسوفُ الدين يُفكِّر خارجَ إطار الدين، أما المتكلمُ فيُفكِّر في إطار الإسلام،كاللاهوتي في كلِّ دين الذي يُفكِّر في إطار ذلك الدين، وإن كان يستعير مناهجَ بحثه مما أنجزته العلومُ والمعارفُ البشرية.

تجديدُ علوم الدنيا يتكفلُ بتجديد علوم الدين

16. تنطلق دعوتُك لبناء علم الكلام الجديد من الصلة العضوية بين علوم الدين وعلوم الدنيا، ما طبيعة هذه الصلة؟

الجواب:

تصنيف العلوم إلى دنيوية ودينية تصنيف إجرائي. تسمية علوم دين وعلوم دنيا ربما تبدو ملتبسة. إن كان المقصودُ أن علومَ الدنيا ما ينتجه الإنسان وينتمي إليه، وعلوم الدين ما تنتمي إلى الله ولا تنتمي للإنسان بأيّ شكل من الأشكال، فهذه مغالطة، لأن الإنسانَ كما ينتج العلومَ الصرفة والطبيعية والتطبيقية، والفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، ينتج أيضًا علمَ الكلام وأصول الفقه والفقه وعلوم القرآن والتفسير والحديث وغيرَها من علوم الدين في الإسلام، وكلِّ الأديان. كلُّ علم ينتجه الإنسان في الأرض ثمرةُ العقل البشري.

علوم الدين موضوعها الدين، وهي تتمحور في الإسلام حول القرآن الكريم. وعلوم الدنيا هي كلُّ علم ينتجه الإنسانُ خارج إطار الدين. الصّلة بينهما عميقة، فكلُّ تطوّر في علوم الدنيا يستتبعه تطوّر في علوم الدين. هذا ما دلّلت عليه فلسفةُ العلم الحديثة، وما كشف عنه تاريخُ نشأة وتطوّر العلوم والمعارف كلها.

كنتُ أعتقد بأن تجديدَ علوم الدين يتكفّل بتجديد علوم الدنيا، لكني

اكتشفتُ لاحقًا أن هذه المعادلةَ مقلوبة، إذ إن تجديدَ علوم الدنيا هو الذي يتكفّل بتجديد علوم الدين. فكلُّ تحوّل في علوم الدنيا يستتبعه تحوّلٌ في علوم الدين.

لا أظن أن علومَ الدين التقليدية ستصمد طويلًا في المستقبل، لأن منعطفاتِ التطوّر في العلوم، والتحوّلات العميقة في حياة الناس، والحاجات الملحّة للمعنى الروحي والأخلاقي والجمالي، تفرض على علوم الدين الاستجابةَ لها. عندما يزحف التاريخُ يزحف معه كلُّ شيء في الحياة البشرية، التاريخ قطار يتحرّك على الدوام بكلّ عرباته، وإيقاعُ سرعته في زماننا يفوق كمًّا وكيفًا إيقاعَ سرعته في كلِّ زمان سابق بنحو كبير.

الدعوة لبناء علم كلام جديد يفرضها العقلُ الحديث، وما أنجزه من علوم ومعارف في مختلف مجالات الحياة. يكتسب علمُ الكلام الجديد فاعليتَه من فاعليةِ هذا العقل، وقدرتِه الخلّاقة على اكتشاف الطبيعة الإنسانية واحتياجها لمعنى خارج الحاجات المادية، وما يمكن أن يتكفّله الدينُ من تأمين ذلك المعنى الذي لا يمكن تأمينُه بوسائل أخرى.

أثق بالعقل الحديث وأراهن عليه في بناء علم الكلام الجديد، على الرغم من كلِّ النقد الذي صوّبه له الفلاسفة، منذ نيتشه، وجماعة معهد العلوم الاجتماعية في فرانكفورت، ومفكّري ما بعد الحداثة في الغرب. العقل الحديث يضيء لنا كلّ يوم أفقًا في العلم ومجالات المعرفة المختلفة، لينتقل بنا من الخطأ إلى الصواب ومن الظلام إلى النور. ميزةُ العقل الحديث تكمن في أنه يمتلك شجاعةً فذّةً في مراجعةِ ونقدِ نفسه وغربلةِ وتمحيص ما يقوله على الدوام.

لا أترقّب ظهورَ أنبياء أو فلاسفة أو مصلحين اليوم يغيّرون العالم، لأن صيرورةَ التاريخ ومعادلات التغيير تبدّلت، بعد أن دخلت التقنياتُ الجديدةُ للجينات والمعلومات والاتصالات والنانو، بوصفها عناصر حاسمة في صيرورة التاريخ وإعادة رسم معادلات التغيير. مَنْ يعاندُ صيرورةَ التاريخ تعانده، ولن تتوقّف طويلًا لتترقّب التحاقَه بها، مَنْ يصارع التاريخَ يصرعه.

17. كيف تكون العلاقات داخل المجتمع في سياق الدين بمعناه الكلامي الفقهي، وما الأثر الذي يحدثه ضعف حضور الدين بمعناه القيمي الأخلاقي، ما آثار التمسّك بالفهم الكلامي الفقهي للدين في تحديد شكل العلاقة مع المسلم المختلف في المعتقد، ومع غير المسلم الذي يعتقد بدين آخر، أو من لا يعتقد بدين أصلًا؟

الجواب:

الدين في حياتنا يختصره الدينُ الكلامي الفقهي، وقلّما يحضر الدينُ القيمي. مشكلةُ التربية الكلامية الفقهية أنها تتضمّن معتقداتٍ وأحكامًا تشعر من يتشبع بها بأن مكانتَه تتفوّق على من لا يعتقد بها. معتقداتُ الفرقة الناجية والولاء والبراء وتكفيرُ المختلف في المعتقد وغير ذلك، تصنّف البشرَ هرميًا على أساس أديانهم، ومثلُ هذا التصنيف يضع من يتمسك بهذا الدين بمثابة الوصي على الناس، وذلك ما يبدّد كلَّ معنى للاختلاف والتعددية والتنوّع في المجتمع.

التكفيرُ معضلةُ الأديان كلّها، ظهر التكفيرُ في الإسلام في وقتٍ مبكر. ليس هناك استثناءٌ في التكفير لدى الفرق في الإسلام، في كلِّ الفرق نجد من يكفّر المختلفَ في المعتقد، وإن كانوا يختلفون في عدد من يقول بالتكفير ودرجة تشدّده وحدوده. ويرتب الفقهاءُ على ذلك أحكامًا وفتاوًى تقيّد التعاملَ مع المحكومين بالتكفير. بعضُ الفرق تمادت واتسعت مساحةُ التكفير فيها، ولم يُستثنَ مختلفٌ في معتقده من تكفيرها، لكن قلّما نجد من تورّط بالتكفير من المعتزلة. ولم أعثر على أحد من العرفاء يُكفِّر المختلف.

استبدّ التكفيرُ بعلم الكلام، وتفشّى تكفيرُ الفرق بعضُها للبعض الآخر، بنحوٍ أضحت كما يقول الغزالي: «كل فرقة تكفّر مخالفها، وتنسبه إلى تكذيب

الرسول، فالحنبلي يكفّر الأشعري زاعمًا أنّه كذّب الرسول في الاستواء على العرش، والأشعري يكفّره في إثبات الفوق لله تعالى، والأشعري يكفّره زاعمًا أنه مُشبِّه، وكذّب الرسول في أنه ليس كمثله شيء، والأشعري يكفّر المعتزلي في أنّه كذّب رسول الله في عدم جواز رؤية الله، وفي نفي إثبات العلم والقدرة والصفات، والمعتزلي يكفّر الأشاعرة زاعمًا أنّ إثبات الصفات تكفير للقدماء، وتكذيب للرسول في التوحيد، ولا ينجيك من هذه الورطة إلّا أن تعرف حد التكذيب والتصديق، وحقيقتهما فيه فينكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها في تكفير بعضها بعض"[196].

علم الكلام الجديد يحاول أن يخلّصنا من التكفير الذي يحجر على المسلم الفضاءَ الاجتماعي، ويضيّق مساحةَ علاقاته بغيره، عندما يسجنه في حدود معتقده، ويحدّ من حريته في بناء علاقات إنسانية مع مختلف الناس، ويضيق على حدود تعامله معهم في إطار إنساني أخلاقي مشترك، إن كانوا يعتقدون بغير معتقده.

لا هويةَ مذهبية لعلم الكلام الجديد

18. ما الذي يمكن أن يسهم فيه الكلامُ الجديد لتحرير المسلم من الخلافات العقدية بين السنة والشيعة في قضايا متنوعة، وتمكينه من القبول بحرية الاعتقاد والعيش في مجتمعات تعدّدية متنوعة الأديان والثقافات؟

الجواب:

لا هويةَ مذهبية لعلم الكلام الجديد، لأنه لاهوتٌ عابرٌ للهويات الاعتقادية الفرعية للفرق الكلامية. ليس هناك علمُ كلامٍ جديد أشعري، وآخر معتزلي، وثالث شيعي. يدرس الكلامُ الجديدُ ما أنجزته كلُّ الفرق من اجتهادٍ كلامي أنتج مقولاتها الاعتقادية، ويعمل على الكشف عن سياقاتِ ذلك الاجتهاد التاريخية، ودور مختلف العوامل والظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية

196 . الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، رسائل الغزالي، ج3: ص 212.

والثقافية في نشأة وتشكّل تلك المعتقدات، وفاعليةِ حضورها في ضمير المسلم عبر العصور، وما نتج عنها من آثار متنوّعة في حياة الفرد والجماعة. كما يعمل علمُ الكلام الجديد على اكتشافِ تاريخيةِ الفهم الذي أنتج المعتقداتِ الراسخةَ للفرق الإسلامية، وتعبيرِ ذلك الفهم عن روح العصر الذي ظهر فيه بكلِّ صراعاته ووقائعه ومشكلاته، وعجزِه عن الوفاء بالمعنى الديني الذي يبحث عنه المسلمُ اليوم.

في علم الكلام الجديد يعاد اكتشافُ صورة الله، وفي ضوء هذه الصورة يُعاد بناءُ صلة الإنسان بالله، وهي صلةٌ تتحرّر من ركام العبوديات بمختلف أشكالها. لذلك يهتم علمُ الكلام الجديد بالاستنارة الروحية، وهي أجملُ ما أنجزه العرفانُ في كلِّ الأديان. في الإسلام كانت الاستنارةُ الروحية منبعًا غزيرًا لتحوّل الصلة بالله من علاقةٍ يحكمها الخوفُ إلى صلةٍ تتكلّم لغةَ المحبة.

في علم الكلام الجديد يُعاد تعريفُ الوحي في الأديان، بوصفه حقيقةً واحدة، ونورًا إلهيًّا تجلّى في روح الأنبياء، فعبّر عن نفسه بعدة لغات، كمرآةٍ تعكس كلَّ ذلك. تجلّى ذلك النورُ في روح كلِّ واحدٍ منهم على شاكلته، وعلى وفق لغته وثقافته، ودرجة تطور الوعي والحضارة لعصره.

في ضوء هذا التعريف يمكن أن يكون الوحيُ أوسعَ من النبوات الكتابية، وذلك يمكننا من أن ننفتح على الأديان الأخرى خارج أسوار علم الكلام القديم، ومن دون أن تضعنا مقولاتُ «الولاء والبراء» وغيرُها من مواقف المتكلمين في عزلةٍ عن كلِّ الأديان.

وفي ضوء هذا المفهوم للوحي يمكننا فهمُ التعدّدية الدينية من منظورٍ خارج مقولات احتكار الحقانية والنجاة والخلاص. وأن نرتقي بالحوار بين الأديان، فبدلًا من أن يظل حوارُنا في إطار المجاملات والعلاقات العامة، يصير حوارًا بنّاءً مثمرًا، منتجًا لأسس السلام ومبادئ العيش المشترك.

لا تتحقّق كرامةُ الإنسان من دون تكريم كلّ الناس

19. تهتم في كتاباتك بالنزعة الإنسانية في الدين، ما موقع الإنسان في علم الكلام الجديد؟

الجواب:

انشغل علم الكلام القديم بالدفاع عن الله، والله يقول: "فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ"، آل عمران، 97. من الضروري أن يدافع علم الكلام اليوم عن اضطهاد الإنسان، ويفسّر آلامه وتمزقه واغترابه.

في علم الكلام الجديد يُعاد تعريفُ الإنسان بالشكل الذي يذهب إلى أن إنسانيتَه لا تتحقّق إلا عند تحقّق كرامته. الكائنُ البشري يستمدّ قيمتَه من إنسانيته، ويستمدّ إنسانيتَه من كرامته، أية محاولة لإهدار كرامة الإنسان تنتهي إلى إهدار إنسانيته.

الكرامةُ البشريةُ قيمةٌ إنسانيةٌ عُليا، هي مقصدُ مقاصدِ كلّ دين وجوهرُ إنسانيته، معناها واحدٌ صريحٌ يتساوى فيه كلُّ الناس، بغضّ النظرِ عن دينهم وثقافتهم وجنسهم وموطنهم ولونهم ومهنتهم. تكريمُ الانسانِ بوصفه إنسانًا واجبٌ أخلاقي وليس مِنّةً أو تفضّلًا من أيّ أحد. حمايةُ كرامة الناس معناه حمايةُ كرامتنا من الانتهاك، لأن الكرامةَ واحدةٌ لا تتجزأ، كرامتُنا لا تتحقّق من دون تكريم كلّ الناس.

يهدر التكفيرُ كرامةَ كلّ إنسان مختلف في المعتقد عندما يستبيح مالَه ودمَه ويحكم بخلوده في النار، لأن التكفيرَ ضربٌ من العنف، وعلى رأي الغزالي: «التكفير حكم شرعي يرجع إلى: إباحة المال، وسفك الدم، والخلود في النار»[197]، فهو عنفٌ لفظي يتضمن قذفًا وتشهيرًا وترهيبًا، وهو حكمٌ إقصائي يغترب المكفَّرُ بسببه عن مجتمعه، عندما يحاصره التكفيرُ ويجتثّه من عالَمه. من لا يحترم كرامةَ الإنسان لا يحترمه اللهُ ولا يكرّمه، الكرامةُ أسمى قيمة وجودية وهبها الله لبني آدم، الله يثأر من أولئك الذين يمارسون ضربًا من الاغتيال المعنوي لإنسان آخر، ممن يكفّرونه

197 – الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، بيروت، دار الكتب العلمية، رسائل الغزالي، ج3: ص 136.

فيهدرون كرامتَه ويجرّدونه من إنسانيته.

في علم الكلام الجديد يُعاد بناءُ مفهوم الفرد. لا معنى لمجتمع تعدّدي من دون بناءٍ لمعنى الفرد. مالم يتحقّق معنى الفرد لن يتحقّق معنى التعدّد والتنوع والاختلاف.

كلُّ تعدديةٍ سياسية وثقافية ودينية لا بدّ أن تبدأ بتشكيل مفهوم الفرد في أي مجتمع، وتعمل على تجذيره تربويًا ونفسيًا وثقافيًّا. بناءُ ثقافةٍ تقوم على الحقّ في الاختلاف هي الأساسُ الذي يولد في فضائه ويتشكّل مفهومُ الفرد. لا معنى لمفهوم الفرد، كما لا معنى لمجتمع تعدّدي متنوع من دون تكريس الكرامة البشرية واحترامها بوصفها قيمةً مرجعيةً تعلو على كلّ قيمة.

في مجتمعنا المسؤوليةُ الفرديةُ مُستلَبة، أنت مسؤولٌ عن الكلّ من دون أن تكون مسؤولًا عن نفسك، والكلُّ مسؤولٌ عنك من دون أن تكون مسؤولًا عن نفسك. علمُ الكلام الجديد يهتم ببناءِ مفهوم الفرد، وتكريسِ مسؤوليته الفردية. القرآنُ الكريم يتحدّث عن المسؤولية الفردية في آيات متعدّدة، وفي سياقات متنوّعة، منها هذه الآيات: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ"، المدثر، 38، «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"، فاطر، 18، «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"، الأنعام، 64، "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ"، فصلت، 46، «وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ"، الجاثية، 22.

التجديدُ يبدأ بتجديد علم الكلام

20. ما الخطوات العملية التي يمكن اتخاذها لجعل علم الكلام الجديد أمرًا واقعيًا وليس فرضيات نظرية، وما مساهمتكم في هذا المجال؟

الجواب:

الأمرُ ليس سهلًا، من الصعب جدًا جعلُ كلِّ وعود علم الكلام الجديد أمرًا واقعيًا في مجتمعات عالَم الإسلام، لأن الخلاصَ من سطوة التراث الكلامي،

ومن الأنساق الراسخة في اللاوعي الجمعي لمقولات المتكلّمين الاعتقادية يتطلّب إعادةَ بناء مناهج التفكير الديني، ولا يمكن أن يتحقّق ذلك من دون توظيفِ معطياتِ العلوم والمعارف الحديثة ومكاسبها المطلوبة لعملية إعادة البناء هذه.

التخلفُ العلمي في أي مجتمع لا يسمح بنمو وتطوّر المعرفة الدينية، لأن هذه المعرفةَ فرعُ العلوم والمعارف المتنوّعة. في مجتمعات عالَم الإسلام ما زال الإبداعُ في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع نادرًا، وما زال إنتاجُ العلوم الصرفة والطبيعية والتطبيقية فقيرًا. كلُّ ما يدرس في الجامعات الحديثة لدينا، إما مستعارٌ من التراث، أو مستعارٌ من الغرب، وغالبًا ما تخضع هذه الاستعاراتُ لقراءاتٍ تخرجها من سياقها التاريخي، وتقطعها عن بنيتها المعرفية، وتكون أسيرةَ إسقاطات وتأويلات لا تتحدّث لغتَها، ولا تحيل إلى رؤيتها للعالَم.

ما يعيق نموَّ واتساعَ الكلام الجديد تجذّرُ الاستبداد، وشيوعُ التسلط في العلاقات الاجتماعية في العائلة والمجتمع والدولة ومؤسساتها. الاستبدادُ عدوُّ البحث العلمي الحرّ في الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، ولا تنمو وتتطور المعرفةُ الدينية مالم تنمو وتتطوّر هذه المعارف.

علمُ الكلام الجديد عدوُّ الاستبداد بكلّ أنماطه، والاستبدادُ تختنق فيه الحياةُ في بلاد المسلمين بكلِّ مجالاتها. في الاستبداد يضمحلّ حضورُ الكرامة البشرية، وإذا ترسّخ شعورُ الإنسان بأنه بلا كرامة، وأنه شخصيةٌ تافهة، فإنه يعجز عن الإسهام بأيّ عملية بناء، أو الاضطلاع بمهمّات خلّاقة في الحياة.

الاستبدادُ لا يقبل إلا أن يصير الناسُ عبيدًا أذلاء للمستبد، وعلم الكلام الجديد يهدف إلى تحرير الإنسان، يبدأ الكلامُ الجديدُ عمليةَ التحرير بإعادة بناء صلة الإنسان بالله، بنحوٍ تتقوّم فيه هذه الصلةُ بتكريم الله للإنسان، وتتكرّس بالمحبّة المتبادلة بينهما «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»، المائدة، 54. يرفض الكلامُ الجديدُ كلَّ أشكال العبوديات المشبَعة بمعاني الاضطهاد والتضحية بالكرامة، المترسبةِ في اللاشعور الجمعي، والموروثةِ من تسلّط الخلفاء والحكّام المستبدّين.

الدعوةُ لتوطين علم الكلام الجديد في الدراسات الدينية، والكتابةُ فيه، والكشفُ عن أسسه وأركانه وأهدافه وخرائط سيره وما يهتدي به، هي خطوةٌ أولى على طريقٍ طويل لا تُطوى محطاتُه سريعًا، ولا يمكن بلوغُ أقصى مدياته، أو الوصولُ لنهاياته في وقت قريب. أمامنا طريقٌ شاقٌّ منهكٌ، ينبغي أن تتضافر فيه جهودُ أكثر من جيل من الباحثين الخبراء بالتراث والفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع لنيل ما ننشده.

قبل أكثر من 30 عامًا بدأتُ الحديثَ لتلامذتي في دروسي ولزملائي في الحوزة عن فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد. كنت أشدّد على أن الآراء والمقولات الاعتقادية لمؤسّسي الفرق والمتكلّمين الأوائل تفرض حضورها في تشكيل صورة الله وصياغة رؤية المسلمين للعالَم، لأنها ما زالت متجذّرة في أعماق لا شعورهم. وكل تجديد في علوم الدين لا يبدأ بفتح باب الاجتهاد في علم الكلام ينتهي إلى طريق مغلق.

ثم انتقلتُ لكتابة ونشر وترجمة بعض المقالات والكتب باللغة العربية في ذلك. كان قراء من تلامذة وأساتذة الحوزات ومعاهد التعليم الديني وأقسام الفلسفة في الجامعات يتساءلون عن معنى هذين المصطلحين. أسئلةُ أكثرهم لا تخلو من تشكيكٍ وارتياب، لأن هذه الدعوةَ أزعجت تلامذةً وأساتذةً من الأصدقاء وغيرِهم، بل استفزت الضميرَ الديني للمنغلق عقلُه منهم.

بمثابرةٍ صبورة واصلتُ كلَّ هذه السنوات جهودي بهدوء وإصرار، من دون أن ألتفت إلى كتابات وأحاديث وثرثرة يتداخل فيها الارتيابُ بالاستهجان والاتهامات المبتذلة. انتقلتُ من مرحلة الكلام إلى العمل، فأسّست "مركزَ دراسات فلسفة الدين"، وأصدرتُ مجلةَ "قضايا إسلامية معاصرة" قبل 25 عامًا. تناولت محاورُ أعداد هذه المجلة منذ صدورها بحثَ وتحليلَ ونقدَ موضوعات فلسفة الدين والكلام الجديد، كما نشر المركزُ عدةَ سلاسل كتب تتناول هذه المواضيع بمداخل متنوعة ومعالجات مختلفة، بلغت نحو 300 كتاب.

انتقلنا منذ سنوات إلى محطة جديدة، توطنت فيها فلسفةُ الدين وعلمُ الكلام الجديد الدراسات الدينية والفلسفية العربية، فصدرت عدةُ دوريات متخصصة في ذلك، وانفتحت أقسامُ الفلسفة في الجامعات على هذه الموضوعات في الدرس الأولي والعالي، وتنامى إنتاجُ بحوث ورسائل الدراسات العليا. حتى بعضُ الحوزات ومعاهد التعليم الديني الحذرة من أية محاولةٍ للانفتاح على ما هو جديد، اهتمت بتعليمها ومناقشتها ونقدها. واتسع نطاقُ التعليم والبحث والكتابة في ذلك إلى الحدّ الذي تغافل فيه أشدُّ المناهضين للتجديد عن مواقفهم المتشدّدة، وفرض عليهم الواقعُ غضَّ النظر عنها، بعد أن تمدّد حضورُ فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد وتعزّز، فتنامى عموديًا وأفقيًا في الفضاء العربي.

سأظلّ كما كنتُ وفيًا لهذه المهمة، مهما كانت ضريبةُ البحث العلمي والكتابة والنشر فيها، لقناعتي بأن انخراطَ التعليم الديني والدراسات الإسلامية في هذا المسار الصعب هو ما يمنح الحياةَ معناها الديني الذي يتناغم لحنُه واحتياجاتِ روح وقلب وعقل المسلم اليوم، ويحميه من التشدّد والعنف اللذين أهدرا كلَّ طاقات الدين الخلّاقة، وبدّدا قيمَه الإنسانية الكونية.

لائحة المراجع

الكتب:

- ابن الجوزي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دارصادر، بيروت.
- ابن سيده، المحكم والمحيط الاعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، 2000، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، جزء 8، باب 430 ، ج2، باب 50، دارصادر، بيروت.
- أبو البقاء الحنفي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة، بيروت.
- أبو طالب المكي ت 386هـ، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، ط2، 2005، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الأحمد نكري، عبدالنبي بن عبدالرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ط 2، 1975م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
- الأعسم، عبد الأمير، الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ط 2، 1980، دار الأندلس، بيروت.
- الأفغاني، جمال الدين، الرد على الدهريين، ترجمة: محمد عبده بمساعدة

أبي تراب الأفغاني، ط 3 ،1320 هـ، القاهرة.

- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، 1968 مراجعة: عبد العزيز المراغي ومهدي علام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة. و 2017، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.
- أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الايجي، المواقف، 1286 هـ، استانبول.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ط 3 ،1983، دار العلم للملايين، بيروت.
- بن حمادي، عمر، «حول حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة». ع 115 – 116، 1981، الكراسات التونسية.
- بن زين، رشيد، المفكرون الجدد في الإسلام. نقله عن الفرنسية: حسان عباس، 2009، دار الجنوب للنشر، تونس.
- بيروت.
- بيري، دونالد، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكّر فضل الرحمن، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، تنقيح لغوي: رياض عثمان، 2013، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
- الترابي، حسن، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، ، ط 2، 1995م، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم.
- التهانوي، محمدعلي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي

دحروج، ط1، 1996م ، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.

- الجاحظ، عمرو بن بحر، (فصل من صدر كتابه في صناعة الكلام)، في: رسائل الجاحظ، بتحقيق وشرح: عبدالسلام هارون، ط1، 1979، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق وتقديم: علي بو ملحم. 2002، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالَم العربي الحديث، ، ط3، 1988م، دار الشروق، عمان / الأردن.
- جولد تسيهر، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحبيه، 1946م، دار الكتاب المصري، القاهرة.
- جيب، هـ. أ. ر.، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدّى: الإسلام والعصر الحديث، تعريب: ظفر الإسلام خان، 1983م، دار النفائس، بيروت.
- خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدّى: مدخل علمي للإيمان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق: عبدالصبور شاهين، ط 6، 1981، دار البحوث العلمية، الكويت.
- خان، وحيد الدين، خطأ في التفسير،صدرت طبعتُه الأولى بالأردية 1963، وبالعربية 1992.
- خرمشاهي، بهاء الدين، تفسير وتفاسير جديد، طهران.
- الخولي، أمين، المجددون في الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة.
- الخولي، أمين، تاريخ الملل والنحل، دراسة وتقديم: أحمد محمد سالم،

2005، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة. ماخلا دراسة وتقديم أحمد محمد سالم، فهذه الطبعة مصورة على طبعة 1935م، كلية أصول الدين في الجامعة الأزهرية.

- الخولي، أمين، مناهج تجديد،2003، القاهرة.
- الدهلوي، ولي الله، الفضل المبين في المسلسل من حديث النبي الأمين، تحقيق: محمد عاشق إلهي البرني المدني، 1418هـ، دار الكتاب، ديوبند، الهند.
- دي بور. ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت.
- الرازي، فخر الدين، مناقب الإمام الشافعي، مخطوطة الأزهر بالقاهرة، برقم خاص 3936 وعام 16171.
- الرفاعي، عبدالجبار (تحرير)، الحب والايمان عند سورن كيركگورد، 2006، دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، بيروت.
- الرفاعي، عبدالجبار، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، ط 2، 2019، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
- الرفاعي، عبدالجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، ط 3، 2019، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
- الرفاعي، عبدالجبار، الدين والنزعة الإنسانية، ط 3، 2019، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
- الرفاعي، عبدالجبار، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، «موسوعة فلسفة الدين – 3»، ط 1، 2016، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، 1414 هـ ، دار الفكر، بيروت.
- زكريا، فؤاد، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، 1975، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- السبحاني، جعفر، مدخل للمسائل الجديدة في علم الكلام (مدخل مسائل جديد در علم كلام)، 1375ش/ 1997م، مؤسسة الإمام الصادق،قم.
- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، 1909م، القاهرة.
- السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام. القاهرة.
- الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، 1368ش / 1989م، مكتبة المصطفوي، قم.
- صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في أصول الدين، ط 5، 1985، دار النهضة العربية، القاهرة.
- صبحي، أحمد، في علم الكلام، ط 4، 1982، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة.
- الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء: دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللايمان بالله، ط 4، 1982، دار المعارف للمطبوعات، بيروت. حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، مقدمة الجزء الأول، القاهرة.

- الصدر، محمد باقر، موجز في أصول الدين، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، قم، 1417هـ، مكتبة سعيد بن جبير، قم.
- الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة .. نص الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة: خالد توفيق، 1416هـ، مؤسسة أُم القرى للتحقيق والنشر، قم.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ، 1991م، موسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
- الطباطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، 1402هـ،مؤسسة البعثة، طهران.
- طرابيشي، جورج، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، 1991، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت.
- طرابيشي، جورج، مصائر الفلسفة بين المسيحية والاسلام، 1998، دار الساقي، بيروت.
- العاملي، جمال الدين حسن، معالم الدين وملاذ المجتهدين، تحقيق: عبد الحسين البقال، 1414هـ، قم.
- عبد الباري الندوي، الدين والعلوم العقلية، ترجمة: واضح الندوي. ط1، 1398هـ.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- عبدالرازق، مصطفى، الدين _ الوحي _ الإسلام، 2018، مركز المحروسة، القاهرة.
- العروي، عبدالله، مفهوم العقل، 2012، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- عصام الدين محمد علي، بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة

من أواخر القرن الأول وحتى منتصف القرن الرابع الهجري، 1986، منشأة المعارف بالاسكندرية.

- العلامة الحلي، الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي محقق، 1410هـ، مشهد.
- عمارة، محمد (دراسة وتحقيق)، رسائل العدل والتوحيد، 1971، دار الهلال- القاهرة.
- غرديه، لويس، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله الى العربية: صبحي الصالح وفريد جبر، 1967،دار العلم للملايين، بيروت.
- الغزالي، أبو حامد، قواعد العقائد، القاهرة.
- فان إس، جوزيف، مقالة تحت عنوان: نشأة علم الكلام عند المسلمين، نشرها عام 1975، وترجمها عباس سليمان، وهي مطبوعة كملحق في كتاب: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، تأليف: محمد علي ابو ريان وعباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
- فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: حسون السراي، مراجعة وتقديم: عبدالجبار الرفاعي، 2017، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ومركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
- فضل الرحمن، المسائل الكبرى في القرآن الكريم، بيروت: 2013، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت.
- فوكو، ميشال، الكلمات والأشياء، 1990، مركز الانماء القومي، بيروت.
- فويرباخ، لودفيغ، جوهر الدين، ترجمة: جورج برشين، تقديم وتعليق:

نبيل فياض، دار الرافدين،

- فويرباخ، لودفيغ، نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، ترجمة: نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت، دار الأمان، الرباط.
- القاضي عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف، تحقيق: ابراهيم مدكور. ج12 ، القاهرة.
- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، 1424 هـ، قم.
- كبرى زاده، طاش، مفتاح السعادة، طبعة حيدرآباد.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية.
- كَنت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، 2013، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- كوربن، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن القبيسي، عويدات، بيروت.
- كون، توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، 2011، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- الماتريدي، أبومنصور، كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، القاهرة.
- مايرهوف، ماكس، من الاسكندرية إلى بغداد، ترجمه: عبد الرحمن بدوي ونشره في كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، 1940، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق، سوسنة ديفلد – فلزر،

ط2، 1988م، دارالمنتظر، بيروت.

- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، 2016، دار الفارابي، بيروت.
- مطهري، مرتضى، الوظائف الأساسية والوظائف الفعلية للحوزات العلمية، «وظايف اصلى ووظايف فعلي حوزه هاى علميه»، طهران.
- نادر، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، 1950 ، دار نشر الثقافة.
- النعماني، شبلي، علم الكلام الجديد، نقله إلى العربية: جلال السعيد الحفناوي، 2012، القاهرة.
- الوريمي، ناجية، حفريّات في الخطاب الخلدونيّ: الأصول السلفيّة ووهم الحداثة العربيّة، 2008، رابطة العقلانيين العرب.
- الوريمي، ناجية، في الائتلاف والاختلاف: ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلاميّ، 2005، دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع ورابطة العقلانيين العرب.

الدوريات:

- الرفاعي، عبدالجبار. «رائد الدرس الهِرْمِنيوطيقي بالعربية الشيخ أمين الخولي». ورقة مقدمة في مؤتمر الهرمنوطيقا وفهم النصّ الديني: مقاربات في مناهج الفهم. بيروت: 21 نيسان 2015. ع 62 – 63، (صيف وخريف 2015)، قضايا اسلامية معاصرة.
- قراملكي، أحد فرامرز، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، ترجمة: حبيب فياض، ع119 (خريف وشتاء 1997- 1998)، مجلة المنطلق.

- مجلة المنار، س 1: ع 20 «أغسطس 1898».
- مجلة أوراق فلسفية «القاهرة»، العدد السادس.
- مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الأعداد 14-22 ، 53-70.
- ملكيان، مصطفى، الدفاع العقلائي عن الدين (دفاع عقلاني از دين). ع 2 (ربيع 1374ش)، نقد ونظر.
- النجار، عبد المجيد، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، ع 60 (شوال 1411هـ - مايو 1991م)، مجلة المسلم المعاصر.

أ.د. عبد الجبار الرفاعي

سيرة فكرية

- مواليد الرفاعي جنوب العراق، 1954.
- دكتوراه فلسفة إسلامية، بتقدير إمتياز، 2005.
- ماجستير علم كلام، بتقدير إمتياز، 1990.
- بكالوريوس دراسات إسلامية، بتقدير إمتياز، 1988.
- أستاذ في الحوزة والجامعة للفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه.
- أشرف على وناقش أكثر من سبعين اطروحة دكتوراه ورسالة ماجستير في الفلسفة وعلم الكلام والدراسات الإسلامية.
- أصدر مجلة قضايا اسلامية، وهي مجلة فكرية نصف سنوية تعنى بتجديد التفكير الديني، ورأس تحريرها للسنوات 1994-1998 .توقفت سنة 1998.
- أصدر مجلة قضايا اسلامية معاصرة سنة 1997 ورأس تحريرها، وهي مجلة فصلية تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد - بيروت. صدر منها 75 عددًا، ومازالت تصدر منذ 25 عامًا.
- مدير مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، أصدر المركز أكثر من 300 كتابًا.
- أصدر سلسلة كتاب: «قضايا اسلامية معاصرة»، ورأس تحريرها، صدر منها أكثر من مائة كتاب في بيروت.
- أصدر سلسلة كتاب: «فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد»، ورأس تحريرها، صدر منها ثلاثون كتابًا مرجعيًا في بيروت.
- أصدر سلسلة كتاب: «ثقافة التسامح» الدورية في بغداد سنة 2004، ورأس تحريرها، صد منها عشرون كتابًا.
- أصدر سلسلة كتاب: «فلسفة وتصوف» في بيروت، ورأس تحريرها، صدر منها عشرة كتب.
- أصدر سلسلة كتاب: «تحديث التفكير الديني» في بيروت سنة 2013، ورأس تحريرها، صدر منها خمسة عشر كتابًا.

الجوائز:

- جائزة الانجاز الثقافي الأولى للشيخ حمد للترجمة والتفاهم الدولي في الدوحة، على منجزه الفكري الرائد وآثاره في تأصيل المعرفة وثقافة الحوار وترسيخ القيم السامية للتنوع والتعددية والعيش المشترك، الدوحة - قطر 14 ديسمبر 2017.
- الجائزة الأولى للبطريركية الكلدانية في العراق على أعماله الفكرية، بوصفها أهم انتاج فكري منجز في العراق للعام ٢٠٢٠.

- الدرع الذهبي للحركة الثقافية بأنطلياس في لبنان، لدوره في إغناء المنجز الثقافي في العالم العربي، 2013.
- اعترافا بالمهمة التي نهضت بها في الاجتهاد والتجديد وتجديد التفكير الديني، وبوصفها الدورية الأهم المتخصصة في الأديان بالعربية، خصّص «المعهد البابوي في روما» التابع للفاتيكان كتابَه السنوي 2012 لمجلة قضايا إسلامية معاصرة. صدر الكتاب بالايطالية والانجليزية والفرنسية.
- الجائزة الأولى على اطروحته للدكتوراه، في مباراة تنافست فيها أكثر من 200 رسالة واطروحة جامعية، 2009.
- الجائزة الأولى لكتاب الوحدة الإسلامية في طهران على جهوده في الكتابة والنشر والدعوة للوحدة والعيش سويًا في فضاء التنوع والاختلاف، 2005.
- الجائزة الأولى للمؤرخ حسن الأمين في لبنان على منجزه المعرفي وجهوده الثقافية، 2003.

من آثار عبد الجبار الرفاعي المطبوعة:

- متابعات ثقافية: مراجعات وقراءات نقدية في الثقافة الإسلامية، 1993 .
- المرأة والأسرة في الإسلام، 1993.
- ترجمة كتاب شرح المنظومة في الفلسفة الإسلامية للأستاذ مرتضى المطهري، في أربعة مجلدات، 1992-1993.
- ترجمة كتاب: محاضرات في الفلسفة الإسلامية للأستاذ مرتضى المطهري، 1994.
- موسوعة مصادر النظام الإسلامي، في عشرة مجلدات، 1996.
- منهج محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، 1997.
- تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، 2000.
- مناهج التجديد، 2000.
- الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية، 2000.
- محاضرات في أصول الفقه، في مجلدين، 2000.
- مبادىء الفلسفة الإسلامية، في مجلدين، 2001.
- جدل التراث والعصر، 2001.
- فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، 2001.
- علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، 2002.
- مقاصد الشريعة، 2002.
- الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، 2002.
- ترجمة كتاب: العقلانية والمعنوية (بالاشتراك) للأستاذ مصطفى ملكيان،2005.
- ترجمة كتاب: التدين العقلاني، (بالاشتراك) للأستاذ مصطفى ملكيان، 2005.

- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، 2005.
- التسامح ومنابع اللاتسامح، 2005.
- التسامح ليس منة أو هبة، 2006.
- تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، 2010.
- إنقاذ النزعة الانسانية في الدين، 2012. صدرت طبعته الثالثة 2019 بعنوان: الدين والنزعة الانسانية.
- تمهيد لدراسة فلسفة الدين، 2014 .
- الدين وأسئلة الحداثة، 2015
- الايمان والتجربة الدينية، 2015
- الدين والظمأ الأنطولوجي، 2015، صدرت طبعته الثالثة 2019.
- الحب والايمان عند سورن كيركگورد، 2015
- علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، 2016.
- الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، 2017.
- الدين والاغتراب الميتافيزيقي، 2018، صدرت طبعته الثانية 2019.
- الشيخ أمين الخولي: الهرمنيوطيقي الأول في عالَم الإسلام، 2020.
- مقدمة في علم الكلام الجديد، 2021.
- الدين والكرامة الإنسانية، 2021.

محل الاقامة: بغداد

البريد الألكتروني: qahtanee@gmail.com

مقدمة في
علم الكلام الجديد

د. عبدالجبار الرفاعي

انشغلتُ سنوات طويلة في علم الكلام الجديد، وقرأتُ وسمعت البلبلةَ والغموضَ والتشويشَ والالتباسَ في تعريفه، وتحديد مفهومه وموضوعه وأركانه ومرتكزاته، فأدركتُ الحاجةَ الماسة لتأليف مقدمة تحدد الإطارَ العام لهذا العلم، وتضع المعيارَ الذي يمكن اعتمادُه في تصنيف هوية المتكلم والكلام الجديد، وتوفر للباحثين والدارسين في علم الكلام وفلسفة الدين خارطةَ طريق ترسم المعالمَ الأساسية للكلام الجديد.

ينطلق هذا الكتابُ من رؤية تبتني على أنه مادام هناك إنسانٌ فهناك أسئلةٌ ميتافيزيقية كبرى، وهذا النوعُ من الأسئلة لا جوابَ نهائي له، وهو ما يقوله لنا تعددُ وتنوعُ إجابات الفلاسفة واللاهوتيين والمتكلمين المتواصلة لهذه الأسئلة، وتجددُها في مختلف مراحل تطور الوعي البشري، وفي منعطفات الفكر الفلسفي واللاهوتي والكلامي.

يبدأ علمُ الكلام الجديد بإعادة تعريف الوحي بنحو لا يكرّر تعريفَه في علم الكلام القديم كما هو. اقترحتُ في هذا الكتاب معيارًا يمكن على أساسه أن نصنّف مفكرًا بأنه "متكلم جديد"، ويتمثل هذا المعيارُ في كيفية تعريف المتكلم للوحي، فإن كان التعريفُ خارجَ سياق مفهوم الوحي في علم الكلام القديم، يمكن تصنيف قوله كلامًا جديدًا، لأن طريقةَ فهم الوحي هي المفهوم المحوري الذي تتفرعُ عنه مختلف المسائل الكلامية، ومن أبرزها مسألةُ "الكلام الإلهي" وغيرها من مقولات كانتْ موضوعًا أساسيًا لعلم الكلام القديم. إن كيفيةَ تعريف الوحي والنبوة والقرآن يتفرع عنها ويعود إليها كلُّ شيء في الدين. لا يبدأ تجديدُ فهم الدين إلا بإعادة تعريف هذه المفاهيم المحورية الثلاثة، في سياق متطلبات الإنسان اليوم للمعنى الديني، واحتياجه لما يثري حياته الروحية والأخلاقية والجمالية. إن كلّ من يقدّم تفسيرًا جديدًا للوحي، بشرط أن يكون مؤمنًا بمصدره الميتافيزيقي، يمكن أن يُصنَّف تفسيرُه على أنه علم كلام جديد. أما من يقدّم تفسيرًا جديدًا للوحي، لكنه لا يؤمن بالله، أو يؤمن بالله لكنه لا يؤمن بمصدر إلهي للوحي والنبوة والقرآن، فهو ليس متكلمًا جديدًا، يمكن أن يكون فيلسوف دين لأن المتكلمَ غيرُ فيلسوف الدين. فيلسوف الدين يفكر خارجَ إطار الدين، أما المتكلم فيفكر في إطار الإسلام، كاللاهوتي في كل دين الذي يفكر في إطار ذلك الدين، وإن كان يستعير مناهجَ بحثه مما أنجزته العلومُ والمعارفُ البشرية.


ISBN 978-99988-53-43-0



2021